

المكتبة الفلسفية

# أنظر المعتبرة

في الفلسفة الإلهية عند الكندي

تأليف

الأستاذ / هنادي عبده سليمان أحمد

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

جميع الحقوق محفوظة للناس  
الطبعة الأولى  
١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م

النشر  
مكتبة الثقافة للبنية  
٥٢٦ شارع بورسعيد / القاهرة  
ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - ٥٩٣٨٤١١ / فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧  
ص.ب ٢١ توزيع الظاهر - القاهرة  
*E-mail:alsakafa\_alDinaya@hotmail.com*

٢٠٠٤/١٩٠٦٥	رقم الإبداع
977-341-171-0	الترقيم الدولي I.S.B.N

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ الشَّرْحِ الْكَسْبِ . وَبِسْمِ اللَّهِ الْأَمْرِ . وَالْحَلِّ

عَقْدَةِ مَنْ لِسَانِهِ . بِفَقْدِهِ وَقَوْلِهِ

اللَّهُ  
الْعَظِيمُ



## \* المقدمة \*

مما لا شك فيه أن عدد الدراسات التي تناولت كلاً من فكر المعتزلة ، وفكر الكندي كلا على حده تعد ضخمة نظراً لأهمية كل منهما ، ولا ننكر وجود اتجاه للربط بينهما .

فالمعتزلة هم الواضعون لدعائم علم الكلام ، فيهم تأسس وبجهودهم تطورت موضوعاته ، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة ، عرضوا فيها لمشكلاته في دراسات جادة ومتنوعة ، وكانوا بحق من أخصب المدارس الكلامية في الإسلام فكراً ورجالاً .

وإذا كانت المعتزلة قد استخدمت العقل منهجاً لها في مجال الأصول الاعتقائية فبها نقلت مجال تطبيقه إلى مجالات أخرى ، كالسياسة ، والأخلاق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، فساهمت في بناء فلسفة تعد بحق فلسفة للإسلام ، تميزت بأصالتها .

أما الكندي فهو الممثل البارز لمرحلة الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة ، إذ لا يخفى علينا أن المعتزلة لم يكونوا فلاسفة كالكندي ، مع أنهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به إلى الكندي أي مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطو ستائية . والسبب في ذلك يرجع إلى أن الإطلاع وحده على فلسفة ما لا ينتج لنا فيلسوفاً ، بل لابد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعسقية ، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما ، بحيث يكون ظهور الفيلسوف انعكاساً لأبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه . كذلك لا نستطيع أن نجعل البيئة هي كل شيء ؛ إذ إن الفرد يؤثر بدوره في البيئة التي يعيش فيها .

ومن الجدير بالذكر - هنا - أن الفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندي قد تأثروا به ، وأخذوا عنه الكثير من الآراء الفلسفية التي قال بها ، إذ يعد أول فيلسوف عربي ، ولكن بالرغم من ذلك إلا أننا لن نعالج آراء الكندي باعتبارده مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية ، فأساس الفلسفة العربية الإسلامية قد وجد قبل الكندي في زمن يمتد أكثر من قرن على أيدي مفكري المعتزلة الذين قاموا في بداية القرن الثاني الهجري .

وقد استفاد الكندي من التراث المعتزلي ، مما يدل على أنه لم يكن في روح الكندي بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خاصة أن روحهم عقلية فلسفية متفقة مع أصول الفلسفة .

ولو تأملنا نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على متاييس عقلية ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي ، وروحه الخاصة .



## \* المقدمة \*

مما لا شك فيه أن عدد الدراسات التي تناولت كلاً من فكر المعتزلة ، وفكر الكندي كلا على حده تعد ضخمة نظراً لأهمية كل منهما ، ولا ننكر وجود اتجاه للربط بينهما .

فالمعتزلة هم الواضعون لدعائم علم الكلام ، فيهم تأسس وبجهودهم تطورت موضوعاته ، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة ، عرضوا فيها لمشكلاته في دراسات جادة ومتنوعة ، وكانوا بحق من أخصب المدارس الكلامية في الإسلام فكراً ورجالاً .

وإذا كانت المعتزلة قد استخدمت العقل منهجاً لها في مجال الأصول الاعتقائية فبها نقلت مجال تطبيقه إلى مجالات أخرى ، كالسياسة ، والأخلاق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، فساهمت في بناء فلسفة تعد بحق فلسفة للإسلام ، تميزت بأصالتها .

أما الكندي فهو الممثل البارز لمرحلة الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة ، إذ لا يخفى علينا أن المعتزلة لم يكونوا فلاسفة كالكندي ، مع أنهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به إلى الكندي أي مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطو ستائية . والسبب في ذلك يرجع إلى أن الإطلاع وحده على فلسفة ما لا ينتج لنا فيلسوفاً ، بل لابد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعسقية ، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما ، بحيث يكون ظهور الفيلسوف انعكاساً لأبرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه . كذلك لا نستطيع أن نجعل البيئة هي كل شيء ؛ إذ إن الفرد يؤثر بدوره في البيئة التي يعيش فيها .

ومن الجدير بالذكر - هنا - أن الفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندي قد تأثروا به ، وأخذوا عنه الكثير من الآراء الفلسفية التي قال بها ، إذ يعد أول فيلسوف عربي ، ولكن بالرغم من ذلك إلا أننا لن نعالج آراء الكندي باعتبارده مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية ، فأساس الفلسفة العربية الإسلامية قد وجد قبل الكندي في زمن يمتد أكثر من قرن على أيدي مفكري المعتزلة الذين قاموا في بداية القرن الثاني الهجري .

وقد استفاد الكندي من التراث المعتزلي ، مما يدل على أنه لم يكن في روح الكندي بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خاصة أن روحهم عقلية فلسفية متفقة مع أصول الفلسفة .

ولو تأملنا نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على متاييس عقلية ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي ، وروحه الخاصة .



وهنا نذكر الدلائل المؤيدة لاعتزاله ، مثل تأليفه كتباً في مسائل أصول مذهب المعتزلة ككتابه في مسألة التوحيد ، وأن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل ، و العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران للاعتزال .

وبالتالى يمكننا القول بأن الكندى كان متأثراً بالمعتزلة ، وذهب مذهبهم فى بعض آرائهم الاجتهادية ، ولكنه لم يكن كواحد من جماعتهم ، بل تخطاهم الكندى جميعاً إلى النظر فى قضايا تجاوزت مسائل الكلام ، هى أقرب إلى المباحث الفلسفية الصرفة ، فشق بذلك الطريق إلى البحث الفلسفى المجرد .  
لذا تنطلق الدراسة من عدة تساؤلات تمثل الإشكالية التى نحاول مناقشتها وحلها ، وأهم هذه التساؤلات :-

- ( ١ ) إلى أى مدى كان فكر الكندى معبراً عن وجهه نظر المعتزلة ؟  
بمعنى آخر : إلى أى مدى كان هذا الفكر أصيلاً ؟ فهل هو نتاج للمصادر الإسلامية الأولى من القرآن والسنة ؟ وأن المعتزلة لم يكن لها دور فى إبرازه وتكوينه ؟ وإذا كان لها دور فما قيمة هذا الدور الذى لعبته المعتزلة فى بناء فكر الكندى ؟
- ( ٢ ) هل هناك تناقض وصراع مستمران بين الفلسفة والدين ؟ وإذا كان فلماذا ؟ وهل هناك من سبيل للتوفيق بينهما لدى كل من المعتزلة والكندى ؟
- ( ٣ ) هل العالم حادث أم قديم ؟ بمعنى آخر : هل يعتمد العالم فى وجوده على خالق أحدثه وأوجده ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التى ألفناها منذ القدم أو الأزل دون أن يكون فى حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ وإذا كان العالم حادثاً - لدى كل من المعتزلة و الكندى - فكيف حدث ؟ وما مدى تأثير الكندى بالمعتزلة فى القول بحدوث العالم ؟ فهل يرجع التشابه - الذى يصل إلى حد التماثل - إلى تأثير مباشر من المعتزلة على الكندى أم يرجع إلى تأثير غير مباشر ؟
- ( ٤ ) كيف مهدت المعتزلة للكندى سبيل البرهنة على وجود الله ؟ وما مدى استفادة الكندى من المعتزلة ؟
- ( ٥ ) هل تميزت المعتزلة دون غيرهم بالتفسيرات التى أعطوها بشأن صفة الوجدانية ؟ وما مدى تأثير الكندى بالمعتزلة فى إثبات وحدانية الله ؟
- ( ٦ ) هل هناك ما يميز الكندى عن الفكر الاعتزالى ؟ خاصة وأن دراسات الكندى الفلسفية لمشكلات الألوهية تعد استمراراً لموقفه الكلامى الاعتزالى .

ولإجابة على هذه التساؤلات قمنا بتقسيم دراستنا هذه إلى أربعة فصول وخاتمة .

## الفصل الأول :

ناقشنا فيه موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين ، فلا جدال فى أن الدين نفسه لا يعارض الفكر أو التأمل ، بل هو على العكس يدعو إليه . وإذا كان الدين لا يمنع العقل البشرى من التأمل ، بل يدفعه إلى



ذلك ، فإن الفلسفة من ناحية أخرى لا تعادى الدين ، ولا تغفل مسائل الدين أو تتجاهلها . معنى هذا أن الفلسفة تسير مع الدين في ركابه ، مؤيده وموضحة له ، حيث إنها لا تكشف عن نفسها إلا عندما تكشف عن الدين .

كذلك كشفنا محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لدى كل من المعتزلة و الكندي ، مبينين الأسباب التي دفعت الكندي إلى التوفيق بينهما متأثرًا في ذلك بالمعتزلة .  
فلا ننكر أن المعتزلة كانت نقطة انطلاق الكندي في محاولة استغاله بالتوفيق بين الفلسفة والدين .

## الفصل الثاني :

ناقشنا فيه مشكلة خلق العالم ، حيث تعد هذه المشكلة من المشكلات المهمة التي دارت حولها البحوث والدراسات في الفكر الإسلامي .

كذلك تناولنا في هذا الفصل مشكلة حدوث العالم لدى المعتزلة التي انتهت إلى القول بأن العالم حادث وليس قديمًا ، وقدمت لنا المعتزلة أدلة عديدة على حدوث العالم ، ومن هذه الأدلة :

١- دليل أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

٢- دليل تناهي العالم .

ثم بيّنا كيف استفاد الكندي من أدلة المعتزلة على حدوث العالم ؟ وكيف أعانته في تقديم براهينه المشهورة على حدوث العالم ؟

فقد اعتمد الكندي على فكرة التناهي . ولا ننكر أنه في هذه الفكرة يكاد يقول بما جاءت به المعتزلة ؛ حيث قالوا بفكرة التناهي ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسمًا أو زمانًا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ، وإثبات وجود إله قديم منزّه عن صفات المحدثات .  
وبيّنا نستطيع أن نقول إن آراء الكندي في هذا الموضوع بنيت على أسس سليمة تتفق مع العقيدة الإسلامية .

## الفصل الثالث :

ناقشنا فيه قضية وجود الله ، والأدلة على وجوده لدى كل من المعتزلة والكندي ، وكيف أن المعتزلة مهدت للكندي سبيل البرهنة على وجود الله ؟ حيث اتخذوا من القرآن مصدرًا أساسيًا لهم في بحث كل الموضوعات الجوهرية ، ووجدوا فيه إجابات كثيرة لتساؤلات عديدة ، وذلك في آياته التي حملت أخبارًا ، ومعلومات عن الخلق والخالق .

وبهذا ساق الكندي العديد من الأدلة التي يؤيد بها وجود الباري سبحانه .

ومن هذه الأدلة :

( ١ ) دليل الحدوث .



( ٢ ) دليل الوحدة والكثرة .

( ٣ ) دليل المقارنة بين عمل النفس في الجسم ، وعمل الله في الكون .

( ٤ ) دليل الغائية والعناية الإلهية .

وفي الواقع وجدنا من خلال رسائل الكندي العديدة إشارات كثيرة لموضوع وجود الله ، وإذا تأملنا في رسائله ، فإننا نجده سيقماً بالدليل على وجود الله ، وإن كان لم يخصص لذلك مباحث مستقلة ، بل نجده يعرض نيذا المجال من خلال دراسته لمجالات أخرى .

## الفصل الرابع :

ناقشنا فيه موضوع الوجدانية لدى كل من المعتزلة والكندي ، ومدى تأثير الكندي بالمعتزلة فيما يتعلق ببنيات وجدانية الله .

وقد اعتمدنا في ذلك على الآيات القرآنية التي تصف الله بالوجدانية ، والتي تذهب إلى أن الله واحد لا شريك له ، وأنه ليس كمثله شيء . فهو الخالق لهذه المخلوقات ، فكيف يكون هناك تشابه بينه وبين خلقه ؟

وانطلاقاً من الوجدانية انبثق البحث في مشكلة الذات الإلهية والصفات . وتساءل المعتزلة عن العلاقة بين ذات الله وصفاته ، وكان تفسيرهم لذلك أن ذات الله وصفاته شيء واحد . وهذا ذهب الكندي مذهب المعتزلة بمعنى أن الكندي قد تأثر بأقوال المعتزلة واتجاههم إلى التوحيد بين الذات والصفات .

وأخيراً أثبتنا البحث بخاتمة تضمنت عرضاً لأهم الملاحظات والنتائج التي أسفرت عنها الدراسة .

وقد فرصت علينا هذه الدراسة عدة مباحث اعتمدنا عليها ، وتمثلت في :-

### ١- المنهج التاريخي :

من خلال هذا المنهج تتبعنا أصل المشكلات الإلهية ونشأتها وتطورها في الفكر الإسلامي ، ورأينا أن اتباع هذا المنهج من الضرورة والأهمية ، إذ عن طريقه اتضحت أمامنا كل الآراء والتصورات ومختلف التفسيرات لمعالجة المشكلات الإلهية .

### ٢- المنهج التحليلي :

من خلال هذا المنهج الذي تعتمد عليه الدراسة ، حاولنا تحليل النصوص ، للوقوف على مضامينها ، والكشف عن محاورياتها ، والتغلغل في مسانيتها ، من أجل توضيح المؤثرات الاعتزالية في الفلسفة الإلهية عند الكندي ، بهدف التوصل إلى التشابه ، والتماثل بينهما .



### ٣- المنهج المقارن :

كان لابد من اتباع المنهج المقارن الذي حاولنا فيه أن نبين أوجه الاختلاف أو الاتفاق بين نصوص طرفي الدراسة . أي بين الفكر الاعترالي قبل الكندي من جهة ، وفلسفة الكندي من جهة أخرى .

ولا يفوتنا في هذا المقام - عرفانا بالجميل - أن أتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى أستاذي الدكتور : عاطف العراقي ، على تفضله بقبول الإشراف على هذه الدراسة ومتابعتها ، والذي كان لي دائم النصيح والمشورة ، وكان بحق رمز الإخلاص والعطاء ، ويغنيني أن كلمات الشكر هذه لن توفيه حقه .

كما أتقدم بخالص الشكر لكل من تفضل بإهداء النصيح ، وتقديم المشورة والتزويد بالمصادر والمراجع التي أفادتنني في بحثي هذا .

والله ولي التوفيق

# الفصل الأول

## التوفيق بين الفلسفة والدين

### عند المعتزلة و الكندي

---

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :-

أولاً : تمهيد

ثانياً : العلاقة بين الفلسفة والدين .

ثالثاً : التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة .

١- اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية .

٢- اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الفلسفة والدين .

رابعاً : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي ومدى تأثره " بالمعتزلة " .

١- الأسباب التي دفعت الكندي لتوفيق بين الفلسفة والدين .

٢- جوانب محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي .

٣- مهاجمة الكندي لأعداء الفلسفة .



## أولاً : تمهيد :-

نكاد نقول إن دراسة موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين ، قد استنفدت من الفلاسفة والمفكرين العرب جهداً كبيراً . فقد اهتموا بدراسة هذه المسألة اهتماماً عظيماً ، لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية ، وخاصة فلسفة " أرسطو " وجدوا في هذه الفلسفة بعض الآراء التي قد تبدو مخالفة للشرعية الإسلامية . ولما كانوا حريصين على التمسك بدينهم ، بالإضافة إلى تعلقيهم بالفلسفة اليونانية . فقد وجدوا من الواجب عليهم الخوض في موضوع التوفيق <sup>(١)</sup> بين الفلسفة والدين وإثبات العلاقة بينهما . أى العلاقة بين الحكمة الفلسفية والشرعية الدينية .

من هنا حاول الفلاسفة والمفكرون العرب ، التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ وذلك لاعتقادهم أن الفلسفة والدين يساند كل منهما الآخر ، في كل المسائل الجوهرية ، وإن بدا بينهما تعارض ، فإنه ليس حقيقياً ، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما <sup>(٢)</sup> .

فمنذ فجر التاريخ ارتبطت الفلسفة بالدين ارتباطاً قوياً ، حتى لو قيل إن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما تنتهى لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما <sup>(٣)</sup> .

معنى هذا أن الفلسفة لم تبد متعارضة مع الدين حتى يكون الإقدام عليها خطراً ، بل بدت لهم أنها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه <sup>(٤)</sup> .

فلا جدال في أن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين <sup>(٥)</sup> تبدو واجبة وأسراراً طبيعياً يحس به الفيلسوف المتدين لأكثر من عامل :

أولاً : ليحقق الانسجام بين ما ورث من عقيدة وبين النتيجة التي أدى إليها النظر العقلي الصحيح .

ثانياً : ليكون بمنجاة من غضب بعض رجال الدين الذين يرون كل تفكير عقلي فلسفي ضرباً موجعاً إلى الدين الذي مصدره الوحي لا العقل <sup>(٦)</sup> .

لذلك يمكننا القول بأن العالم الإسلامي استطاع أن يكون لنفسه فلسفة تتماشى مع أصوله الدينية .

---

(١) التوفيق : مذهب أو منهج أو طريقة تحاول الجمع والتأليف بين مجموعة من الآراء التي تبدو متعارضة ، وذلك على أساس دقيق ومعقول . ومن هنا يختلف التوفيق عن التلفيق ، والذي لا يقيم الترابط بين الأشياء إلا على أساس سطحي في كثير من الأحوال .

عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، إسكندرية ، ٢٠٠١ م ، ص ٣١ ، مادة توفيق .

(٢) عاطف العراقي : مذاهب فلسفة المشرق ، (ط) ١١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩ م ، ص ٣٣ .

(٣) إمام عبد الفتاح إمام : منخل في الفلسفة ، (ط) ٤ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص ١١٣ .

(٤) محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، دار الكتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٢٨٩ .

(٥) يحيى هويدي : تاريخ فلسفة الإسلام في ثقافة الأفريقية ، (ج) ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٢٤٦ .

(٦) محمد يوسف موسى : الدين والفلسفة ، مقتطف ، ١٩٤٤ م ، ص ١٨ .

وإننا نرى أكثر فلاسفة ومفكرى العرب قد عنوا بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين من حيث إنها تحتل أهم اتجاهات الفلسفة الإسلامية .

فإذا كان هناك ارتباط وثيق بين الفلسفة والدين فإن ذلك يدعونا إلى التساؤل : هل يعنى اتفاق الفلسفة والدين فى الموضوع والمنهج اتفاقهما أيضًا فى الطريق الموصول إلى غايتيهما وكذلك فى النتائج ؟ وبالتالى هل يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر ؟ وهل صحيح أن هناك تناقضًا وصراعًا مستمرين بينهما ؟ وإذا كان قلماذا ؟ وهل هناك من سبيل للتوفيق بينهما ؟

إننا لا نستطيع أن نغفل مثل هذه التساؤلات لأنها تتعرض لأمر أساسية لابد من توضيحها .

## ثانيًا : العلاقة بين الفلسفة والدين : -

لا شك فى أن الفلسفة والدين متفقان فى الموضوع ، فكلاهما يبحث فى الله والكون والحياة<sup>(١)</sup> . كما يتفقان فى المنهج ، لأننا إذا فرضنا أن الدين لا يسلك طريق البرهان - وهو الطريق الفلسفى - فمن واجبه - إذا أنكر الفلسفة - أن يبرهن على هذا الإنكار ، وعندئذ يسير فى طريق البرهان<sup>(٢)</sup> .

أما بالنسبة لغاية كل من الفلسفة والدين فهى واحدة حيث تتمثل فى تحقيق السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير<sup>(٣)</sup> .

والتواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه ابن رشد نجده يقول : " إن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق ، والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء " (٤) .

معنى هذا : أن الغرض المقصود بتعليم الفلسفة ليس شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل النافعة ، المؤدية إلى سلامتها فى الآخرة ، وتجنب الرذائل الضارة . وهذا نفسه هو الغرض من الشريعة .

---

(١) زينب محمود الخضيرى : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة الأجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٥م ، ص ١٢٠ .

(٢) أحمد فؤاد الأهواتى : الكندى فيلسوف العرب ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥م ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

(٣) ابن سينا : رسالة أقسام العلوم النشئية ضمن مجموعة الرسائل ، الرسالة ٩ ، مطبعة كرستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ، وأيضًا ، يحيى حويدي : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية ، (ج) ١ ، ص ٢٤٥ .

(٤) ابن رشد : فصل المقتل فيما بين الحكمة والشريعة من الامتثال ، المطبعة الحيدوية المصرية ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ ، ص ١٥ .



من هنا يتضح لنا أن الفلسفة نشأت في حدود العقيدة والدين حيث التشابه الواضح بين غاية كل منهما ، وإذا كانت غاية كل من الفلسفة والدين واحدة ، فلا يعنى اختلاف طريقتيهما للوصول إلى هذه الغاية وجود تعارض أساسى أو حقيقى بينهما.

فالعقل الذى هو أداة الفلسفة هبة من الله للإنسان ليميز به ويسير مسترشداً بهدأيته ، ومن ناحية أخرى فإن الوحي أيضاً هبة من الله للإنسان لهدأيته وإرشاده فى دنياه وأخراه ، وإذا كان المصدر وأحدًا فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بين الوحي الذى هو من الله ، والعقل الذى هو من الله أيضاً ، فالوحي والعقل متكاملان ، لا غنى لأحدهما عن الآخر <sup>(١)</sup> ، كالماء والطعام للإنسان ، فهما ضروريان له - لا متعارضان متعاندان - كل بنسبة خاصة ، والإنسان الذى يأخذ من كل منهما بقدر حاجته ، يرفع صحته ولا يفسدها ، وأما الذى يأخذ من أحدهما أكثر من حاجته يضر نفسه <sup>(٢)</sup> .

فلا يمكن وضع المسألة على أساس أن الإنسان فى موقف الاختيار بين الوحي والعقل أو بين الدين والفلسفة . فالإنسان فى حاجة إليهما معاً .

وعلى هذا فقد تقرر بين المسلمين أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل ، كالعلم بوجود الله ، كما أجبروا على أن الدين إن جاء بشئ قد يعارض على التقيم ، فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل <sup>(٣)</sup> . وهذا إن دل على شئ فإنه يدل على أن العقل من أشد أعوانه ، فقد أمر الدين الإسلامى بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون ، تحصيلاً للتيقن .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه ابن رشد ، نجده يقول : " إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو التقياس ، فيجب أن نجعل نظرننا فى الموجودات بالتقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحدث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع التقياس وهو المسمى برهنا " <sup>(٤)</sup> .

معنى ذلك أن الشرع قد حدث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالعقل والبرهان .

فإذا كانت الوظيفة ، التى خلق الله العقل من أجلها ، هى التأمل والتفكير ، فإن تعطيل العقل عن أداء هذه الوظيفة يعتبر تعطيلاً للحكمة التى أرادها الله من خلق العقل ، مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس التى أنعم الله بها عليه عن أداء وظيفتها التى خلقت من أجلها <sup>(٥)</sup> .

(١) محمود حمدي زقزوق : تمهيد للفلسفة ، (ط) ٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٤ م ، ص ٨٢ .

(٢) محمد عبده : مقدمة كتاب بين الفلسفة والكلاميين ، تحقيق سليمان نfia ، (ج) ١ ، ط ١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٨ م ، ص ٢٦ .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ١٠ .

(٤) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، ص ٢-٣ .

(٥) محمود حمدي زقزوق : تمهيد للفلسفة ، ص ٨٢ .

من هنا يتضح لنا أن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظري أو التأمل بل يدعو إليه .  
وإذا كان الدين لا يمنع العقل البشري من التفكير ، بل يدفعه إلى ذلك ، فإن الفلسفة من ناحية أخرى لا  
تعدى الدين ولا تغفل مسائل الدين أو تتجاهلها .

وإذا رجعنا إلى ابن رشد وجدناه يقول : " إذا كانت هذه الشرائع حقًا وداعية إلى النظر المؤدى  
إلى معرفة الحق ، فإن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل  
يوافقه ويشهد له " (١) .

فالفلسفة تسير مع الدين ، في ركابه ، موزدة وموضحة له (٢) ، حيث نرى من جانبنا إنها لا تكشف  
عن نفسها إلا عندما تكشف عن الدين .

ولذا كنا قد أشرنا إلى أن الغرض من الفلسفة هو النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة الله ، وأن  
الدين يأمر الإنسان أن يعرف الله بالنظر في العالم والتفكير فيه . إذاً فإن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين . وإذا كان  
الدين نفسه هو الذي يأمر بدراسة الفلسفة ، فلا يمكن أن يوجد ثمة تناقض بين الدين والفلسفة (٣) .

من هذا كله ، وبعد أن أوضحنا العلاقة بين الفلسفة والدين ننتقل إلى توضيح محاولة التوفيق بين  
الفلسفة والدين عند المعتزلة .

ثالثاً: التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة : -

كان المعتزلة (٤) من أعظم مفكري الإسلام المنقلسين ، فقد حاولوا حل جميع المسائل الشرعية حلاً  
منطقيًا مقنعًا .

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٦ .

(٢) عبد العظيم محمود : رسائل الكندي ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد ٣ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف  
والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٢٢٣ .

(٣) ليون جوتييه : المنخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار الكتب الأهلية ، مطبعة الرسالة ،  
القاهرة ، ١٩٤٥ م ، ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٤) المعتزلة كانت أعظم مدرسة من مدارس الفكر والكلام التي عرفها الإسلام . ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري في  
مدينة البصرة حيث كانت مجمعاً للعلم والأدب في الدولة الإسلامية العربية مشجعاً جوه بآثار الثقافات الأجنبية تحرى  
إليه وتمتدح فيه . وقد تميز رجال المعتزلة بالعقلانية والفكر الحر في الإسلام ، ذلك لأنهم فلسفوا أموراً لم يفلسف من  
قبل ، وعالجوا كثيراً من قضايا الفلسفة .

زهدي حسن جابر الله : المعتزلة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٤٧ م ، ص ١ .

New C.E.Bosworth and E.van Donzel : The Encyclopaedia of Islam , Vol .VII , " mu ' tazila " ,  
Edition leiden , New york , 1993 , P.783 , W. Montgomery watt : Islamic philosophy and  
Theology , Edinburgh at the university press , 1962 , P.58 , and , seyed Hossein Nasr : An  
Introduction to Islamic Cosmological Doctrines , state university press , New york , 1993 , P.12 .



ويقول عنهم القاسمي : " إنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية في صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول " (١) .  
 وإلّهم يرجع الفضل في انتعاش الحركة العقلية في الإسلام ، ولقد اعترف بذلك خصومهم ، وتلك إشارة نسهارتهم وقوة جدلهم ودفاعهم عن الإسلام ضد مخالفيه بسلاح العقل (٢) .  
 ويرى الملطي - وهو من الخصوم - إنهم أرباب الكلام ، وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والمفروقون بين علم السمع وعلم العقل .  
 هذا بالإضافة إلى أن التيار المعتزلي كان يمثل التيار الإنشائي البناء في الفكر الإسلامي ، فقد قام المعتزلة بإنشاء وخلق وإبداع وبناء لصرح الفكر الإسلامي كمقوم للحضارة العربية ممثلاً في الاتجاه العقلي والاتجاه النقلي أروع توافق واتساق (٣) .  
 ولكن ، قبل عرضنا لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة ، سنعرض الاتجاه العام الذي يتمثل في اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية .

## ١- اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية :-

لا شك أن حركة الترجمة من اللغات الأجنبية - وخاصة اللغة اليونانية - إلى اللغة العربية قد أثرت تأثيراً لا حد له في بلورة وصياغة الفكر العربي . فنحن لا نستطيع فهم آراء المعتزلة وآراء الكندي (٤) ، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا أن هؤلاء جميعاً قد اطلعوا على التراث الفلسفي اليوناني (٥) .  
 معنى هذا أن حركة الترجمة كان لها دورها الكبير والفعال في تشكيل وجهات نظر كثير من المفكرين ،

(١) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الكتب العلمية ، مصر ، ١٩٧٦ م ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) على عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، (ط) ١ ، دار لتوفيق للمونجية للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٢٠٣ .

(٣) محمد عزيز نظمي سالم : إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ م ، ص ١٢ .

(٤) يعد الكندي أول فلاسفة العرب ولد بالكوفة عام ١٨٥ هـ حسب أرجح الأقوال ، وتوفي عام ٢٥٢ هـ حسب كثير من الآراء . اهتم الكندي بالبحث في العديد من المجالات العلمية والمجالات الفلسفية وترك لنا العديد من الكتب والرسائل . وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جداً . فكان الكندي فاضل دهره ، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها . ولعل هذا الشمول في عبقريته هو الذي أكسبه لقب فيلسوف العرب . عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص ١٠١ ، مادة الكندي ، ابن نباتة : سرح العيون ، (ط) ١ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

١٩٥٧ م ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ، ابن النديم : الفهرست ، (ج) ٧ ، (ط) ٣ ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٨٨ م ، ص ٣١٥ ، أيضاً ، Etienne Gilson : History of christian philosophy in the middle ages . Random house . New York . 1955 . p.183 .

(٥) عاطف العراقي : لعقل والتأويل في الفكر العربي المعاصر ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٨ م ، ص ٤٢ .

وفلاسفة العرب ، فإننا نلاحظ أن المفكر الذى يستفيد من تراث الأمم الأخرى تكون آراؤه أكثر دقة وجراحة من آراء المفكر الذى تكون استفادته قليلة من التراث الأجنبى . فإننا نقول باستمرار إن أصالة الفكر العربى لا يقلل منها اطلاع مفكرى وفلاسفة العرب على التراث الأجنبى (١) .

بمعنى أن المفكر ذا الأثر فى أفكار أهل عصره لا تكون آراؤه بدائية لم تكن لها مقدمات سابقة ، بل هى نتيجة لمقدمات سبقته (٢) ، فالمفكر لابد وأن يتأثر بالسابقين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . فكان طبيعياً أن تطلع المعتزلة على الفلسفة اليونانية ، سواء عن طريق الترجمة أو الاتصال المباشر ، ليؤيدوا علم أصول الدين بما يتلاءم معه من الفلسفة اليونانية ، وذلك بلا شك بدافع من مزاجهم الدينى الإسلامى (٣) .

من هنا كان كبار المعتزلة أسرع مفكرى عصرهم قبولاً للفلسفة اليونانية ، فقد تأثروا بها فى آرائهم . وأخذوا عنها كثيراً فى مقدمات دلائلهم وأقيستهم ليس فحسب ، بل كانت بعض عقائدهم لا تخلو من التأثر بالفلسفة اليونانية كحتى لقد زعم بعضهم أن رأيهم فى الصفات مأخوذ من المثل الأفلاطونية (٤) ، ولكن بآراء من ذلك إلا أنهم كانوا محتفظين باستقلال الشخصية الإسلامية ، بمعنى أن اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية لم يخرجهم عن دائرة الأصول الإسلامية ، وإنما كانت معينة لهم فقط فى أبحاثهم ، فقد استفادوا من الفلسفة اليونانية فى جانبها المنهجى .

وهذا إن دل على شئ فإنه يدل على أن المعتزلة كانت لهم شخصيتهم الإسلامية المميزة ، المدافعة عن الدين ، المسلحة بأقوى الأسلحة ، والمنقضة فى كثير من الأحيان لآراء أرسطو وسواه من فلاسفة اليونان (٥) . وليس هناك شك فى أن التجاء المعتزلة إلى الفلسفة اليونانية ودراساتها لم يصدر عن هوى فى نفوسهم لهذه الفلسفة ، بقدر ما كان وسيلة معينة لهم على تحقيق أهدافهم الدينية ، ولعل هذا ما جعلهم يتجاوزون ما انتهت إليه المذاهب اليونانية .

فقد كانت غاية المعتزلة فى بادئ الأمر أن يفهموا المشاكل حتى يردوا عليها وينقروها ، وأن يدافعوا عن العقائد الإسلامية ببرهان العقل ، كما كان يفعل مخالفو الإسلام فى ذلك الحين فى دفاعهم عن عقائدهم (٦) . ويقول البارون كارادوفو : " قبل دخول الكتب الفلسفية اليونانية إلى المسلمين كان هؤلاء من تلقاء

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٢) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، (ط) ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٢٤م ، ص ٢٣٥ .

(٣) سليمان ننيا : التفكير الفلسفى الإسلامى ، (ط) ١ ، مكتبة الخخجى بمصر ، مطبعة سنة لمحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٧م ، ص ٢٣٥ .

(٤) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٢٠٢ .

(٥) على فهمى خشيم : النزعة العقلية فى تفكير المعتزلة ، دار مكتبة الفكر ، طرابلس - ليبيا ، ١٩٦٧م ، ص ٤٠ .

(٦) شمس الدين المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، ليدن ، ١٩٠٦م ، ص ٣٧ .



أنفسهم قد أنشأوا حركة فلسفية ، ثم اتسع تفكيرهم وازداد دقة بسبب ازدياد الأثر اليوناني <sup>(١)</sup> .

معنى ذلك : أن الفلسفة اليونانية وسَّعت آفاق النظر العقلي عند مفكرى الإسلام <sup>(٢)</sup> ، ومن ثم أقبل مفكرى الإسلام على هذه الفلسفة <sup>(٣)</sup> ، حيث تناولوا ما لاق بعقولهم وشغفهم الفكرى .

فلم يكتف المسلمون بنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية بل درسوها وشرحوها وفسروا الغامض منها بقدر ما كانت تسمح لهم الممكنات وأمانة النقل . ثم أضافوا إليها طرق تفكير جديدة <sup>(٤)</sup> .

وعلى هذا لا يكون صحيحاً ما ذهب إليه بعض المستشرقين كأوليرى الذى بالغ فى القول حين ذهب إلى أن المعتزلة قد نظرت إلى الفلسفة اليونانية نظرة تقنيس ، وأنها وضعت فلسفة اليونان فى مرتبة تقترب من عتبة النبوة ، وأنهم آمنوا بأقوالهم واعتبروها مكملية لتعاليم دينهم .

ومع ذلك فلا ننكر أن الفلسفة اليونانية قد تركت أثراً كبيراً فى معالجة التعاليم الدينية الإسلامية ؛ لذلك كان المعتزلة أكثر الناس اتصالاً بالفلسفة اليونانية وأسرعهم للإفادة منها ، فهم الذين صبغوها بلون من الدين ، واستعانوا بها فى جدليهم ونظرياتهم <sup>(٥)</sup> .

وكان من أشهر من استخدم الفلسفة العلاف <sup>(٦)</sup> ، والنظام <sup>(٧)</sup> ، والجاحظ <sup>(٨)</sup> ، وغيرهم من كبار المعتزلة .

- 
- (١) محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ م ، ص ٦٩ .
- (٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٥ م ، ص ٨ .
- (٣) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، (ط) ٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٥ م ، ص ٢ .
- (٤) عمر فروخ : أثر الفلسفة الإسلامية فى الفلسفة الأوروبية ، مطبعة الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٣ م ، ص ١٤ .
- (٥) أحمد فريد رفاعى : الغزالي ، المجلد الأول ، دار المأمون ، مصر ، بدون تاريخ ، ص ٧٣ .
- (٦) كان يعتبر العلاف ( ١٣٥ - ٢٣٥ هـ ) فيلسوف المعتزلة الأول بلا منازع ، والممثل الحقيقى للفلسفة الإسلامية ، فقد كان بلا شك نقطة التحول الكبرى للمذهب المعتزلى الساذج إلى المذهب للمعتزلى الفلسفى القائم على أسس منيجية ثابتة . فنراه يخوض فى مسائل فلسفية بحثة ، ولذلك فقد ترك لنا مذهباً فلسفياً متسقاً . ويتفق ابن المرتضى وعبد الجبار فى القول بتفرده ونبوغه وعبقريته فى العلم ، فهو عبقرى زمانه الذى يجيء كل ألف سنة أحمد بن يحيى المرتضى : طبقات المعتزلة ، تحقيق سوسنه ديفلد - فلزر ، الناشر فرانز شتاينر ، فيمباند ، استانبول ، ١٩٦٠ م ، ص ٤٤ .
- (٧) يعد النظام من أعظم شيوخ المعتزلة وأقدرهم على الكلام وأكثرهم تعمقاً فى الفلسفة ، وأوفرهم إنتاجاً ، فقد عاش فى بيئة علمية خالصة ، كما اشتهر بحدة ذهنه واستقلال الفكر وسعة الاطلاع . عارف تامر : معجم الفرق الإسلامية ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٩٠ م ، مادة النظام ، ص ٢٧ .
- (٨) كان الجاحظ من فضلاء المعتزلة ، والمصنفين لهم ، جمع فى عقله كل ثقافة عصره ، كما أحاط بكل العلوم ، وأدخل أفكاراً جديدة على الأنظمة الاعتزالية . توفى سنة ٢٥٥ هـ . أحمد أمين : فجر الإسلام ، (ج) ١ ، الباب السابع ، مطبعة الاعتماد للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩١٤ م ، ص ٣٤٩ .

ولا شك في أن العلاف كان أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة اليونانية في أبحاثه الكلامية <sup>(١)</sup> ؛ فقد عاصر حركة الترجمة الضخمة في العصر العباسي ، واستفاد من الفلسفة اليونانية استفادة كبيرة ، هذا بالإضافة إلى أن العلاف كان يتابع آراء الفلاسفة <sup>(٢)</sup> . من هنا جاءت أكثر أقواله متأثرة بالفلسفة اليونانية إلى حد أن أصبح يمثل نقطة تحول كبرى في الاعتزال ، وهكذا يمكننا القول بأن بداية اتصال المعتزلة بالفلسفة اليونانية كان على يد العلاف .

وما يصدق على العلاف من استفادته من الفلسفة اليونانية يصدق كذلك على النظام الذي كان هذا فاصلاً في تاريخ الاعتزال وفي تاريخ الإسلام ، وذلك لإمعانه في قراءة ودراسة كتب الفلاسفة <sup>(٣)</sup> ، وإلمامه بالثقافات الأجنبية على تنوعها <sup>(٤)</sup> .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الشهرستاني ، نجده يقول عن النظام : " إنه طالع كثير من كتب الفلاسفة ، وخطب كلامهم بكلام المعتزلة " <sup>(٥)</sup> .

قلو تأملنا أسماء كتبه لوجدنا الناحية الفلسفية منها لا تقل عن الناحية الكلامية الدينية ، وموقف النظام من الإسلام شبيه بموقف الكندي .

وهذا يدل على أن النظام أفسح للفلسفة اليونانية سحلاً في علم الكلام ، واستعان بكثير من سباحثها في المسائل الكلامية التي عالجها <sup>(٦)</sup> .

وما يصدق على العلاف والنظام من استفادتهما من الفلسفة اليونانية يصدق كذلك على من جاء بعدهم من رجال الاعتزال .

فمثلاً الجاحظ كان يعترف اعترافاً واضحاً بفضل الفكر اليوناني على أهل ملته فيقول :  
ولولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها ، وخطت من عجيب حكمتها ، ودونت من أنواع سيرها حتى شاهدنا

(١) على مصطفى الغرابي : أبو الهذيل العلاف ، ط ٢ ، دار الفكر الحديث للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٣ م ، ص ٥ .  
وأيضاً ، دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة ، (ط) ٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ م ، ص ١٠٦ .

(٢) H.A.wolfson : The philosophy of the kalam , Harvard university press , cambridge ,  
London . 1976 . p.28 .

(٣) I bid . p . 28 .

(٤) محمد عبد الهادي أبو ريذة : إبراهيم بن سيار النظام ، ص ١٧٩ .

(٥) عبد الكريم الشهرستاني : الملل والنحل ، تعليق محمد بن فتح الله بدران ، (ط) ١ ، مطبعة الأزهر ، مصر ، ١٩٥١ م ، ص ٧٧ ، وأيضاً ، أحمد فؤاد الأهواني : الملل والنحل للشهرستاني ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الرابع ، العدد ٢ ،  
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ م ، ص ١٥٦ .

(٦) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧ م ، ص ١١٧ .



بينما ما غاب عنا ، وفتحنا بينها كل مستغلق كان علينا ، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم ، وأدركنا ما لم نكن ندركه إلا بهم ، لما حسن حفظنا من الحكمة ، ولضعف سبيلنا إلى المعرفة " (١) .  
 وفوق ذلك نرى الجاحظ يمدح الفلسفة قائلاً : " قيل ما الفلسفة ؟ قال : أداة الضمائر ، وأداة الخواطر ، ونتائج العقل ، وأداة لمعرفة الأجناس والعناصر ، وعلم الأعراض والجواهر ، وعلم الأشخاص والصور ، واختلاف الأخلاق والطبائع والسجائيا والغرائز . . . " (٢) .  
 كما يوضح لنا الجاحظ استخدام المعتزلة للفلسفة في الرد على المخالفين كيف أنها كانت ضرورية لهم بقوله : " ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة ، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا هو الذي يجسعهما " (٣) .  
 هؤلاء هم المعتزلة الذين سبقوا للكندی ، فكانوا من أساطين العلم في الإسلام ، ومن أعلام الفلسفة ، وقادة الفكر .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن المعتزلة مهتة الطريق أمام الكندی الذي تسج على منوال المعتزلة في معالجة عدد من القضايا الفلسفية وأخذ بمذهبهم في عدد من أمهات المسائل (٤) .  
 فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندی بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خاصة أن روحهم عقلية فلسفية متفتحة مع أصول الفلسفة (٥) .  
 وهنا نذكر الدلائل المبررة لاعتزاله ، مثل تأليفه كتاباً في مسائل أصول مذهب المعتزلة ، كتأليفه في " مسألة التوحيد " ، " وأن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل " ، والعدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران للاعتزال ، وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندی قد شاركهم في ذلك ، وله كتب في " الرد على المنائية والنشوية والملحنيين والنصارى " ، وفي " الرد على بعض مذاهب النكسين " ، " وفي الاستطاعة وزمان كونها " ، وفي " إثبات النبوة للرسول بوجه عام " . كل هذه الموضوعات المشهورة عالجها المعتزلة في عصره (٦) ، فلا بد أنه كان عنده من الاهتمامات ومن انغيايات

(١) ألفرنجنيوم : الفلسفة والالبيات ، تعليق توفيق الطويل ، فصل من كتاب تراث الإسلام ، (ج) ١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٢) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٤ م ، ص ٨٢ .  
 (٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ : الحيوان ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، للكتاب الأول ، (ج) ٢ ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٧ هـ ، ص ١٣٤ .

(٤) ماحد فخري : دراسات في الفكر العربي ، (ط) ٢ ، بيروت ، ١٩٧٧ م ، ص ٤٠ .  
 (٥) محمد عبدليدي لوزينة : مقالة رسائل لکندی فلسفية ، (ج) ١ ، دار الفكر العربي ، مطبعة الاعتماد بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٠ م ، ص ٦ .  
 (٦) ماحد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله إلى العربية كمال البارجي ، الدار المتحدة للنشر ، الجامعة الأمريكية ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٤ م ، ص ١٠٩ .



في التأليف ما كان عندهم <sup>(١)</sup> .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندي كان متأثراً بالمعتزلة ، وذهب مذهب المعتزلة في بعض أرائهم الاجتهادية ، ولكنه لم يكن كواحد من جماعتهم <sup>(٢)</sup> ، بل إن الكندي تخطاهم جميعاً إلى النظر في قضايا تجاوزت المسائل الكلامية ، هي أقرب إلى المباحث الفلسفية الصرفة فشق بذلك الطريق إلى البحث الفلسفي المجرد .

كما استخدم الكندي الترجمات المأخوذة مباشرة من النصوص اليونانية والتي لم تظهر إلا حديثاً <sup>(٣)</sup> .

وجدير بالملاحظة أن مفكراً مثل الكندي - الذي يُنظر إليه بعد وفاته نظرة تقدير كفيلسوف وعالم - كان مترجماً أيضاً ، فقد عاش في فترة أوائل الترجمة <sup>(٤)</sup> ، بالإضافة إلى ذلك كان على صلة مباشرة بكبار المترجمين كيحيى بن البطريق ، وابن ناعمة الحمصي <sup>(٥)</sup> .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ابن أبي أصيبعة ، نجده يقول " حذاق الترجمة في الإسلام أربعة : حنين ابن إسحق ، ويعقوب بن إسحاق الكندي ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبري " <sup>(٦)</sup> . ليس معنى ذلك أنه كان مترجماً فقط ، فقد " ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب وبسط العويص " <sup>(٧)</sup> .

يتضح لنا من هذا أن الكندي قد تأثر بالتراث الفلسفي اليوناني ، وأنه كان أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي <sup>(٨)</sup> .

---

(١) محمد عبد الهادي فيريدي : مقدمة رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٢٨ .

(٢) هنري كوربين : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة ، حسن قببسي ، منشورات عويدات ، بيروت - لبنان ، ١٩٦٦م ، ص ٢٢٨ .

(٣) دبلاسي أوليري : الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ترجمة سام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ١٤٨ .

(٤) موسى الموسوي : من الكندي إلى ابن رشد ، بيروت ، ١٩٧٢م ، ص ٥٢ .

(٥) روني ليلي ألفا : موسوعة أعلام الفلسفة ، تقديم شارل حلو ، مراجعة جورج نخل ، ج ٢ ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٢ ، مادة الكندي ، ص ٢٧٧ .

(٦) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ط ٤ ، دار الثقافة ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٧م ، ص ١٧٩ .

(٧) ابن جليل : طبقات الأطباء والسمكاء ، تحقيق فولاد سيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ٧٣-٧٤ .

(٨) عبد الرحمن بدوي : الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس ، بنون تاريخ ، ص ١٥٥ .



ويمكن القول إن الكندي قد ساهم في إعادة صلة الفلسفة اليونانية بالحياة الفكرية ، كما أن الفلسفة اليونانية اكتسبت بحضورها على يد الكندي حياة جديدة .

فالكندي لم يكن مجرد مررد لآراء فلاسفة اليونان خاصة عند أفلاطون وأرسطو ، ولم تكن فلسفته وليدة الأصل اليوناني وحده ، فإننا لا ننفي أن الفلسفة اليونانية ، من أهم الأصول الثقافية التي اعتمدتها الفلسفة العربية الإسلامية عند نشأتها الأولى على أيدي مفكري المعتزلة ، وعند استقلالها لأول مرة على يد فيلسوف العرب ( الكندي ) ، بل نؤكد هذه الحقيقة بالطبع ، لكن الذي ننفيه أن تكون الفلسفة العربية وليدة هذه الأصول وحدها ، دون الأصل الإسلامي الذي منه ولد الكندي ، ومنه ولدت فلسفته <sup>(١)</sup> . ومن ناحية أخرى علينا أن نلاحظ أن الكندي كان يخالف فلاسفة اليونان حين تكون أفكارهم مخالفة للوحي القرآني ، فهو يلجأ ( عندئذ ) إلى عمل توفيق بين بعض الأفكار الفلسفية وبعض كتابات المعتزلة <sup>(٢)</sup> ، ومن ثم ينتهي إلى نتيجة تعارض أحيانا النتيجة التي انتهى إليها فلاسفة اليونان .

معنى هذا أن الكندي لا يجاري أفلاطون في مقالاته عن كيفية الخلق كما نجد ذلك في قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للعودة والله ، ولم يتأثر بنظرية الصنور التي نادى بها الأفلاطونية المحدثة والتي حاولت أن تقرب المسافة بين الله الواحد المجرد عن المادة والمادة المتغيرة <sup>(٣)</sup> .

ومع ذلك فلا ننكر أن الكندي قد استفاد من الفلسفة اليونانية ، إلا أنه لم يأخذها جملة ، بل حور فيها وأضاف إليها ، وعالج نفس الموضوعات التي عالجها الحكماء الأقدمون من قبله لكنه احتفظ باستقلال رأيه ، فلم يكتف بنقل أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة ، إنما اختار الآراء التي تلائم نزعتة الخاصة وسعنته الديني ، فهو وإن كان أرسطو طاليسي النزعة في الطبيعة إلا أنه نفى قنم العالم ، والأصول التي تقوم عليها ، كما رفض الأخذ برأي أرسطو في النفس مفضلاً رأي أفلاطون ، على أن في اشتغاله في الفلسفة لم يعتزل مباحث الكلام فتظهر في أبحاثه رسوخ العقيدة الدينية إلى جانب أصالة البحث النظري المجرد ، وبذلك صح اعتباره صلة الوصل بين تعاليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة <sup>(٤)</sup> .

من هذا كله يمكننا القول بأن فلسفة الكندي كانت نقطة تحول الفكر الاعتزالي إلى فكر فلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة .

(١) حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، (ج-٢) ، (ط-٥) ، دار الفارابي ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٥م ، ص ٤٦-٤٧ .

(٢) إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنيتلوي ، دائرة المعارف الإسلامية ، (ج-٢٨) ، (ط-١) ، مركز الشارقة للإبداع الفكري ، القاهرة ، ١٩٩٨م ، ملادة الكندي ، ص ٨٦٤٣ .

(٣) ناجي التكريتي : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، ص ١٢٨ .

(٤) محمد كاظم الطريحي : الكندي فيلسوف العرب ، بغداد ، ١٩٦٢م ، ص ٨٥-٨٦ .

وأخيراً، أود أن أشير إلى أن الكندي عندما نادى بفتح نوافذ الثقافة الأجنبية لم يترك الأمر فوضى أو بدون قاعدة ، بل وضع في هذا الشأن مبدأ هاماً مأخوذاً من القرآن الكريم وهو :  
ألا تأخذ كل ما نطلع عليه ، بل تأخذ فقط ما يفيدنا وما يتفق مع ديننا وظروفنا ، أى تأخذ ما هو الأفضل لنا (١) .

وفى ذلك يقول الكندي نفس ما قاله رجال المعتزلة . فلا شك في أن العلاف والنظام والجاحظ عرفوا الفلسفة اليونانية ، ودرسوها ولكنهم تأثروا ببعضها تأثراً معيناً .

فمن العيب أن نقرر أنهم قبلوا على الفلسفة بعقل خاوي ، ولكنهم قبلوا عليها بعقول مصقولة بترائها الدينية ، وهذا ما مكنهم من تطوير هذه الفلسفة بما يفيدهم في الاستدلال على عقائدهم (٢) . معنى ذلك أن الفلاسفة والمفكرين المسلمين استخدموا الثقافة اليونانية استخداماً صالحاً ، وأخذوا منها ما أخذوا ثم بنوا عليه ، وزادوا فيه وابتكروا ، فلم يكن موقفهم موقف الناقل فحسب . هذا بالإضافة إلى أن الكثير منهم كان ينظر بإحدى عينيه إلى الثقافة اليونانية ، وبالعين الأخرى إلى التعاليم الإسلامية والثقافة العربية ، فيختار من الأولى ما يتفق مع الثانية . ويؤلف سنيماً مزيجاً لا هو يوناني بحت ، ولا إسلامي بحت (٣) . وذلك عملاً بالآية الكريمة وهي : ( فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ) (٤) .

ولنعرض الآن لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة .

## ٢- اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الفلسفة والدين :-

حاولت المعتزلة الشيوخ بالمهمة الصعبة ، بل بأصعب المهام التي تطرح في أي ثقافة من الثقافات ، فمن السهل أن ينصو الإنسان منحنى يكتفي فيه عن الفلسفة بالدين ، أو العكس . أما أن يجتهد في تبيين الفلسفة ، ويتقلف الدين دون احتمال فتلك أصعب المهام ، وتلك هي المهمة التي ارتاد المعتزلة ميدانها في حضارتنا العربية الإسلامية (٥) .

فقد بحثت المعتزلة في صنة الفلسفة بالدين وأيها أحق بأن يتقدم الآخر ، الفلسفة أم الدين ؟ وإلى

---

(١) أحمد عبد الحميد غراب : التصور الفلسفي للإسلام عند مدرسة الكندي ، مجلة الفكر الإسلامي . السنة ٥ ، العدد ١١ ، دار الفتوى الإسلامية ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٤ ، ص ٣٥ .

(٢) محمد صالح محمد السيد : أصالة علم الكلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧ م ، ص ١٧٤ .

(٣) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٣٤ م ، ص ٢٧٨ .

(٤) سورة الزمر آية ( ١٧ - ١٨ ) .

(٥) حسن صادق : جذور الفكر الإسلامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧ م ، ص ١٤١ .



أى مدى يمكن الاعتماد على الفلسفة فى مسائل التشريع والعقائد ؟ هذه التساؤلات دارت فى ذهن المعتزلة ، وحاولت حلها بطريقة مبتكرة .

فلا جدال فى أن المعتزلة قد امتازوا وتميزوا أول الأمر بالنظر الفلسفى فى أمور الدين <sup>(١)</sup> ، حيث تناولت مسائل الله والإنسان والعالم بالنظر العقلى ، وكانت كفرقة إسلامية ، وهى تبحث فى هذه المباحث ، لا تخرج عن الدفاع عن الإسلام .

من هنا نرى أن المعتزلة قد أدوا للإسلام خدمة جليلة حين وقفوا يستخدمون الحجج العقلية ، فى الدفاع عن الدين ، فى براعة فائقة ، واستطاعوا فى حذق تام ، أن يضمّنوا لأنفسهم كثيرا من المؤيدين المتحمسين لأرائهم وعقائدهم . ويحكى القاضي عبد الجبار فى كتابه " فرق وطبقات المعتزلة " أن الأشعرى كان يقول : " إن رجال المعتزلة كانوا من أهل البراعة واللسن ، وقد كانت براعتهم فى الحديث سببا فى صداقتهم للأمراء والخلفاء .. " <sup>(٢)</sup> .

فمنذ البداية ظهرت من المعتزلة نزعة إلى الاعتماد على العقل وإلى إقامة سلطان له إلى جانب النصوص المنزلة <sup>(٣)</sup> .

فالعقل عندهم هو الأساس ، حكمود فى أرائهم بالإجمال ، وكانوا يعتمدون فى بيان عقائدهم على القضايا العقلية دون الآثار النقلية ، ولا يأخذون بالنقل إلا إذا ساءل العقل . ووصلتم تمجيدهم للعقل حدا دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل <sup>(٤)</sup> .

ولقد أدى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة ( إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع ) <sup>(٥)</sup> ، معنى ذلك أن المعتزلة لم تكتف بإدخال عنصر العقل فى المعرفة الدينية ، بل قدموه على النص ، وقالوا بالعقل قبل السمع .

فكانوا يرون أن كل دليل نقلى يجب أن يحول إلى دليل عقلى <sup>(٦)</sup> ، ولكنه لا يجوز أن يناقض

---

(١) محمد عمارة : الفرق الإسلامية ، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، دار المعارف للطباعة والنشر ،

سوسة - تونس ، بدون تاريخ ، مادة المعتزلة ، ص ٩٣ .

(٢) القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق على سامي المنشار ، (ج) ٢ ، دار المصنوعات الحامعية ، الإسكندرية ، ١٩٧٢م ، ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٣) البير نصري ناصر : فلسفة المعتزلة ، (ج) ٢ ، مطبعة الرابطة ، بغداد ، ١٩٥١م ، ص ٤٠ .

(٤) محمد الأنور الشيهوتي : دراسات نقدية فى مذاهب الفرق الكلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٠م ، ص ١٤٠ .

(٥) محمد عبد الرحمن مرحبا : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ،

١٩٩٣م ، ص ٢٤٧ .

(٦) لويس غزنييه وجورج قنواشي : فلسفة الفكر الدينى ، نقله إلى العربية : صبحي الصالح ، الأب فريد جبر ،

(ج) ٣ ، (ط) ٢ ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣م ، ص ١٠٥ .

كما حاولت المعتزلة تأويل العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية ، فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل ، فما قبله العقل أقروه ، وما لم يقبله رفضوه (٢) ، وفقا لمبدئهم " إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل " (٣) .

من هنا نرى كيف أن المعتزلة رفعوا من مكانة العقل إلى مرتبة القياس (٤) ، وكادوا يسوون بينه وبين النص تماما حتى جعلوا للدليل العقلي منزلة قد تغلو على منزلة الدليل السمعي (٥) .

وهكذا ظل العقل الذي وهبه الله للإنسان عندهم (٦) ، مقياس العلم الديني (٧) ، بالإضافة إلى ذلك قالت المعتزلة إن العقل هو دليل الإنسان . فعندما يكمل عقله يدرك الحقائق الأساسية وهي معرفة الله وصفاته ، ومعرفة الخير والشر (٨) .

وتنتهي المعتزلة إلى هذه النتيجة وهي أن العقل مشترك بين الجميع ، والعقل الناضج يصل حتما إلى معرفة الحقائق الأساسية . فكل من يخرج عن العقل يعد كافرا في نظرهم لأن مثل هذا الخروج يعد أيضا خروجا عن الله ، أعنى إنكارا لوجوده تعالى (٩) .

وعلى الرغم من أن المعتزلة قد تميزوا عن غيرهم بإحلال العقل وحججه ومعطياته مكانا عظيما بالقياس إلى النقل وأدلتها ، إلا أننا نجدهم لا يقيمون تعارضا بين حجج العقل وحجج القرآن بل يقدمون قضائاهم كثرات للحجج التي أتى بها القرآن الكريم ، وهو الأمر الذي يجعل هذا الفكر وثيق الصلة بفكر العرب المسلمين ودينهم ، ومن ثم يكون شاهدا على الأصالة . فهم بالطبع يقدمون العقل على النقل ، ولكنه التقديم الذي لا يلغى النقل ولا يغض من شأنه ، وإنما التقديم الذي يدل على وجوب تأويل ظاهر النص بما يتفق مع معطيات العقل وحججه ، وأيضا التقديم النابع من تنقسم موضوع الحجة

(١) أنيس نصري نادرة فلسفة المعتزلة ، (ج) ٢ ، ص ١٦٤ .

(٢) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٣) ابن قيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة ، (ج) ١ ، مكة المكرمة ، ١٩٢٩ م ، ص ١٣٣ ، وأيضا ، على عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص ٢٠٣ .

(٤) سعد بن عبد الله الأشعري القمي : المقالات والفرق ، تعليق محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدري ، طهران ، ١٩٦٣ م ، ص ١٣٨ .

(٥) حسن محمود الشافعي : المنخل إلى دراسة علم الكلام ، (ط) ٢ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩١ م ، ص ١٤٩ .

(٦) إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، من المنشآت العقلية في البعث والقيامة ، (ج) ٢ ، المجلد الثالث ، الرسالة الثامنة والثلاثون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٧ م ، ص ٢٩٥ .

(٧) نوبس غرديه وجورج قنوت : فلسفة الفكر الديني ، ج ٢ ، ص ١٨٩ .

... نفس المرجع السابق ، ص ٩٨ .

(٨) أنيس نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، ج ٢ ، ص ١٦٠ .



وسنرى الآن من ذل عرضنا لأرائهم مصداق ذلك كله ، كما سنرى روح النزعة العقلية تسرى في جميع ما يكتبه شيوخ المعتزلة، فهي سمة ظاهرة تغلب على آرائهم الدينية ، والدنيوية . ولعلنا إذا رجعنا إلى الحسن البصري (٢) نجده يجتهد فيما يعرض من الأمور بعقل قوى ، جامعاً بين المعقول والمنقول ، كما أنه لا يحاكي أحداً من غير دليل ، ولا يتبع غيره من غير برهان (٣) . هذا بالإضافة إلى أنه كان يعترف بأن العقل لا يتسم به الناس كافة ، ويقول في ذلك : " لو كان للناس كلهم عقول خربت الدنيا " وهذا يعنى أن للعقل قيمة لا يتمتع بها الناس جميعاً ، لأن الناس يمتازون في العقل والعلم تمايزهم في الحمق والعبادة (٤) . ثم نجد العلاف يعرف العقل بأنه " القوة على اكتساب العلم " وبأنه أيضاً " القوة التى يفرق الإنسان بها بين نفسه وبين باقى الأشياء " (٥) .

كما أن الإنسان عند النظام قادر على أن يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل . والجاحظ هنا لا يخرج عن رأى النظام فى أن " الإنسان قادر على أن يعرف الخلق ، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذى ينزل على الأنبياء بعقله " (١) . بناءً على ما سبق بسطنا القول بأن المعتزلة كان لها الفضل الكبير فى إعزاز العقل ، وتمجيده ، وإعلاء كلمته ، وأنهم السابقون فى تقرير سلطان النظر العقلي ، وتعد مهذواً الطريق لمن أتى بعدهم من فلاسفة العرب والإسلام ، خاصة الكندى فيلسوف العرب . والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الكندى ، نجده يقول : " ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز ، لوجود جميعاً بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجاهل من جميع الناس " (٢) . من الواضح هنا أن الكندى يثبت مقدرة العقل ، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أنه قد استفاد

(١) الحسن البصري ، القاضي عبد الجبار وآخرين : رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عمارة ، (ج) ١ ، دار الشروق ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٦٠ .

(٢) يعد الحسن البصري من شيوخ المعتزلة ، أنرك عصر الصحابة ، وقد تلقى علوم الدين من أفواههم .

(٣) محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٣١٢ .

(٤) عادل العوا : المعتزلة والفكر الحر ، (ط) ١ ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، بدون تاريخ ، ص ١٦٠ .

(٥) أنبيير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، (ج) ٢ ، ص ٢٤ .

(٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٧) يعقوب بن إسحاق الكندى : رسالة إلى أحمد بن المعتصم فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ،

(ج) ١ ، ص ٢٤٤ .

من المعتزلة استفادة كبيرة ، إذ إنه كان يدين بمذهب التأويل ، وإعلاء سلطة العقل . وبهذا قد يرد سؤال وهو ، لماذا لم يكن المعتزلة فلاسفة عقليين ؟ بالرغم من أنهم قدسوا العقل .

فى الواقع أن المعتزلة وإن كانوا قد حكموا العقل فى مباحثهم فإنهم كانوا ييدفون أساسا إلى إقرار العقيدة الواردة فى الشرع ، لكن بافهام يختصون بها ، وكونهم قد تحرروا لاستخدام العقل لا يعنى أنه يمكن وصفهم بالفلاسفة العقليين مادام الغرض هو إقرار عقائد معينة <sup>(١)</sup> ، فمهما يكن من أمر استخدام العقل عند المعتزلة ، فهو كان فى مدار فهم العقيدة ، وإذا كانوا قد لجأوا إلى التأويل فذلك التأويل الذى يودى إلى هذه الغاية الدينية الصرفة منطلقين من النصوص الدينية ، التى هى عندهم محل ثقة ويقين ، وهم فى هذا لا يقارنون بفلاسفة الإسلام ، لأنهم فى كل الأحوال ينطلقون من الدين ونصوصه محاولين تعقلها ، حتى يكون الإيمان بِنها راسخا <sup>(٢)</sup> .

معنى ذلك أن المبدأ الأساسي الذى اعتمدته المعتزلة فى شرح تعاليمها إنما هو النظر العقلى فى المسائل الدينية ، وفى وجوب تأويل النص الدينى بحسب المدلول العقلي <sup>(٣)</sup> .

من هنا ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، فالمفكر الذى يرى أنه لا بد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة لا بد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظواهر الآيات <sup>(٤)</sup> .

وعلىنا أن نلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد عن العقل ، إنما يحددها مدى التزام المفكر ، وابتعاده عن التأويل ، بمعنى أن المفكر كلما التزم بالتأويل كان مقربا من العقل ، وعلى العكس من ذلك تماما ، إذا ضيق المفكر من دائرة التأويل ، فمعنى هذا أنه يعد مبتعدا عن العقل <sup>(٥)</sup> .

وهكذا تتجلى أصالة المعتزلة فى أنهم قد التزموا بالعقل منبها ، وأثروا الدين وجعلوه موافقا للعقل ليس فحسب ، بل وأكدوا على تطابق العقل والنقل <sup>(٦)</sup> ، حيث جاءت تعاليم العقل متفقة مع تعاليم النقل . ومن ثم فلا يوجد تناقض بين العقل والنقل بمعنى كون الأولى تحد من الثانية ، أو بمعنى منافاة الثانية للأولى <sup>(٧)</sup> .

نتيجة لذلك قسمت المعتزلة الحجج التى قالوا بها لتأييد أقوالهم إلى قسمين : - حجج شرعية ، وحجج عقلية . وهذا يدلنا من جهة على أنهم قد استفادوا من تراثنا الدينى الإسلامى استفادة لا حد لها ، إذ إن

(١) على الشاذلي : مباحث فى علم الكلام والفلسفة ، (ط) ١ ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، تونس ، ١٩٧٧م ، ص ١٨ .

(٢) محمد صالح محمد السيد : أصالة علم الكلام ، ص ١٨٨ .

(٣) كمال النيازجي وأنطوان غطاس كرم : أعلام الفلسفة العربية ، (ط) ٤ ، مكتبة لبنان ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٠م ، ص ١١٨ .

(٤) عادل العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، (ط) ٣ ، دار الرشاد ، القاهرة ، ٢٠٠١م ، ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

(٥) عاطف العراقي : العقل والتطور فى الفكر العربى المعاصر ، ص ٤٣ .

(٦) على أبو منحم : الفلسفة العربية مشكلات وحلول ، (ط) ١ ، مؤسسة عز الدين ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٤م ، ص ٢٩ .

(٧) حسنى زينة : العقل عند المعتزلة ، (ط) ١ ، دار الأفق الجديدة ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٨م ، ص ١٢٢ .



المعتزلة أولاً وأخيراً فرقة من الفرق الإسلامية ، ويدلنا من جهة أخرى على مدى الارتباط بين الحجج الشرعية ، والحجج العقلية ، إذ يوجد تكامل بينهما .

والدليل على ذلك : - أننا نجد بعض رجال المعتزلة يناقشون العقائد الإسلامية من خلال المفاهيم الفلسفية اليونانية <sup>(١)</sup> .

فكانوا يستخدمون مصطلحات تكشف عن تأثرهم بالتراث الديني الإسلامي من جهة ، ومصطلحات فلسفية يونانية على وجه الخصوص من جهة أخرى .

مثال ذلك : العلاف فكان يريد أن يوفق بين ما جاء به القرآن الكريم ، وما قالت به الفلسفة ، فإن القرآن قد أثبت لله صفات والفلسفة تمنع أن يكون لله صفات ، فتوسط العلاف ، وأثبت لله صفات كما قال القرآن ولكنها ليست أمراً مغايراً للذات بل هي نفس الذات ، كما قالت الفلسفة <sup>(٢)</sup> .

بناء على ذلك يمكننا القول بأن منيجه كان مزيجاً من الدين والفلسفة ، وما يصدق على العلاف من اشتغاله بالتوفيق بين الفلسفة والدين يصدق كذلك على من جاء بعده من رجال الاعتزال ، فقد حاولوا إبراز ما يكمن في الدين عن طريق الفلسفة دون اختلال .

هذا يعني أن المعتزلة حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة ، بالإضافة إلى ذلك كانت نقطة انطلاق الكندي ، في محاولته اشتغاله بالتوفيق بين الفلسفة والدين ، والآن لنحاول محاولة الكندي لتبيين مدى تأثره بالمعتزلة ، فرغم تأثره بالفكر اليوناني إلا أن تفكيره كان يتحرك تجاه المعتزلة وكانت محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة أحد مظاهر هذا الاتجاه <sup>(٣)</sup> .

**رابعاً : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي ومدى تأثره بالمعتزلة : -**

لا شك في أن الكندي قد بحث العديد من المشكلات الفلسفية وقد تأثر تأثراً كبيراً بالأراء الدينية الإسلامية ، إذ إنه يعد فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام <sup>(٤)</sup> ، كما تأثر بأراء المتكلمين في عصره خاصة المعتزلة <sup>(٥)</sup> ، فرغم تأثر الكندي بالفكر اليوناني ، إلا أنه احتفظ بالمبادئ الأساسية من الإسلام كنين ، فمثلاً

---

(١) W.Montgomery wart :Islamic philosophy and Theology, pp.58-59 .

(٢) على مصطفى الغرابي : أبو الهذيل العلاف ، ص ٤٢ .

(٣) Paul Edwards : The Encyclopedia of philosophy . vol. 4. " Al-Kindi " . collier Macmillan publishers. London.1972. p220 .

(٤) M.M.Sharif : AHistory of muslim philosophy, vol .1,otto Harrassowitz, wiesbaden. 1963. (٤) P.427. and.seyyed Hossein Nasr : History of Islamic philosophy. Part.1, vol.1, Routledge. London . 1996. P.165 .

(٥) أوضح فانرر هذه المسألة وهو يقدم أدلة تاريخية ، وأخرى من عناوين كتب الكندي ومن أرائه ليثبت وجود صلة بين الكندي وبين المعتزلة .

لم يأخذ الكندي بمفهوم أرسطو عن العالم و المادة ؛ ويرجع السبب في ذلك إلى تأثير المعتزلة على تكوين ذهن الكندي الفلسفي (١) .

ولم تأملنا نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن ، واجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي ، وروحه الخاصة (٢) .

فكان لزاماً على الكندي أن يعرض لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، شأنه في ذلك شأن المعتزلة ، فالدارس للكتب التي تركها لنا المعتزلة ، يجد أنهم بوجه عام ، قد اهتموا بالبحث في هذا الموضوع ، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين ، كما سبق القول .

ولنعرض الآن لمحاولة الكندي في التوفيق بين الفلسفة والدين مبينين ما هي الأسباب التي دفعت الكندي إلى دراسة هذه المسألة ؟ وكيف حاول التوفيق بينهما ؟ وكيف دافع عن الفلسفة وهاجم أعداءها ؟ هذه تساؤلات لابد من توضيحها لأنها تتعرض لأمر أساسي .

## ١- الأسباب التي دفعت الكندي للتوفيق بين الفلسفة والدين :-

اتخذ الكندي التوفيق بين الفلسفة والدين للأسباب التالية :-

(١) أولى هذه الأسباب ، أن القرآن الكريم حمل بآياته العديدة أخباراً ومعلومات كثيرة عن الخلق والخالق ، وترك للعقل الإنساني الإتيان بتفصيلاتها ، لأنه يرمي إلى إيقاظ العقل الإنساني من غفلته لينظر ويتدبر ويتأمل في الحقائق محاولاً تفسيرها .

فإذا كان القرآن الكريم قد نبه عن الجدل في أمر العقيدة فهو لم يكن ضد التفكير والتأمل والنظر ، الذي هو السبيل إلى معرفة الله تعالى ، بالتأمل والاستدلال على وجوده في العالم المخلوق ، ولذلك دعا القرآن دعوة صريحة إلى النظر في العالم (٣) . والواقع أننا نجد في القرآن آيات كثيرة في هذا المجال . مثل قوله تعالى : ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿ وسخر لكم في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (٦) وقوله تعالى : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾ (٧) ، وقوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ﴾ (٨) ،

(١) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ط ٢ ، دمشق ، ١٩٧١م ، ص ٢٦٤ .

(٢) محمد عبد الباقى أبو ريدة : مقدمة رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٣١ .

(٣) محمد صالح محمد السيد : أصالة علم الكلام ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٤) سورة الحجر آية (٢) . (٥) سورة الأعراف آية (١٨٥) .

(٦) سورة البقرة آية (١٣) . (٧) سورة المؤمنون آية (٢٠) .

(٨) سورة الفاتحة آية (١٨-١٧) .



وقوله تعالى : ﴿إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾<sup>(١)</sup> كل هذه الآيات تحث على النظر العقلي والبحث في جنبات الكون سمائه وأرضه .

وهكذا جاء القرآن مليئاً بالآيات التي تدعو إلى النظر في جميع الموجودات ، والتعقل ، والتفكير ، والحكمة . والحكمة في القرآن ما هي إلا الفلسفة<sup>(٢)</sup> ، كل هذا قد دفع الكندي إلى القول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين .

من هنا اتجه الكندي إلى هذه الآيات التي تحمل الحقائق المجملة عن العالم وخلقته ، فأفاض في تفسيرها وبيان دلالاتها .

وأثبت الكندي أن استعمال العقل هو مبدأ إسلامي وليس مقصوراً على الفلسفة اليونانية أو منقولاً عنها أو عن غيرها من الفلسفات<sup>(٣)</sup> .

فقد حث القرآن الكريم الإنسان إلى أعمال عقله في سعي دائم لاكتشاف قوانين الخلق وآيات الإعجاز فيه ، حتى يتقن على عظمة الخلق ، ومن ثم يتقن على عظمة الخالق وقدرته .

وهذا يعني أن القرآن الكريم كان عاملاً هاماً في إثارة العقل . بالإضافة إلى ذلك ، كان يدعو المسلم - قبل البحث في العالم وخلقته - إلى ضرورة تمييز عقله من الاعتقادات الباطلة والموروثة والتي سبقت نزوله ، وجاءت في صورة تصورات تنزع إلى تفسير العالم وخلقته تفسيراً أسطورياً ، أو تصورات ترمي إلى الوثنية والشرك .. إلى غير ذلك من المنازع المادية في تفسير وجود العالم . ويمكن أن نلمس هذا في دعوته الدائمة للإنسان إلى طرح التقليد الأعمى وتحرير عقله من الآراء السابقة الموروثة<sup>(٤)</sup> . وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿إِنْ شِئِ الدَّوَابُّ عِنْدَ اللَّهِ الصِّمُّ الْبِكَمِ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾<sup>(٥)</sup> . معنى هذا أن الله تعالى جعل الذين لا يستخدمون عقولهم في مرتبة البهائم بل أكثر منها شراً ، لأن الله تعالى قد ميز الإنسان عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله وشرفه وفضله على الكائنات<sup>(٦)</sup> ، فلو نظرنا إلى القرآن الكريم نظرة فاحصة متأنية لوجدنا أنه يحث الإنسان على العمل بالدليل ، والنهي عن التقليد ، وأنذره بالهلاك إذا

(١) سورة البقرة آية (١٦٤) .

(٢) زينب محمود الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص ١٢١ .

(٣) أحمد عبد الحميد غراب : التصور الفلسفى للإسلام عند مدرسة الكندي ، ص ٣١ .

(٤) أبو الوفا الثقفي : الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م ، ص ٢٦ .

(٥) سورة الأنفال آية (٢٢) .

(٦) ابن خلدون : المقدمة ، تسمى على عبد الواحد وافى ، (ج) ٣ ، (ط) ٣ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

تاريخ ، ص ١٠٠٨ .

هو قلد ، ومن ثم طالب المقلدين للعقائد الباطلة الموروثة بالإتيان بالدليل على صدق عقائدهم وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (١) .

وبعد أن يتحرر العقل من هذه المعتقدات والآراء الفاسدة عليه أن ينطلق في حرية إلى النظر في العالم نظرة موضوعية يصل من خلالها إلى الإنسان بأن هذا العالم مخلوق بفعل خالق قادر .

ولا جدال في أن القرآن الكريم قد أسد كلا من المعتزلة والكندى بكثير من الحقائق عن أسرار العالم وخلقهم ، فضلاً عن أنهم وجدوا فيه دعوة صريحة إلى إعمال العقل في السعي نحو اكتشاف قوانين الخلق ، مشيراً لهم إلى المنهج السليم لهذا البحث .

فنجد المعتزلة ، الذين أعطوا للعقل الحرية في فهم نصوص القرآن وتأويلها بما يتفق مع العقل ، يقولون إن الوحي والعقل من الله فلا يمكن أن يتناقضا (٢) . وهكذا كان القرآن مصدرهم الأساسي وعاملاً هاماً وأساسياً في إثارة عقولهم .

كما يعد القرآن الكريم هو المصدر الإسلامي الأول للكندى فقد وجد فيه الكندى ، كما وجد سائر المسلمين ، إجابات كثيرة عن تساؤلات عدة يثيرها العقل البشري ، وهكذا جاء القرآن ليدعو الناس جميعاً إلى استعمال العقل والتفكير ، وإلى دراسة العالم ونشأته وتطوره ، وغنيته دراسة علمية قائمة على العقل .

وأخيراً يمكننا القول بأن الكندى قد استفاد من الأسس الذي وضعته المعتزلة ، وهو أن المرء لا يمكنه أن يستغنى عن الوحي وحده أو العقل وحده . بعبارة أخرى أن الفيلسوف في حاجة ماسة إلى الدين ، ورجل الدين في حاجة للفيلسوف (٣) ، حتى يعرف ما غمض من عقائده وقضاياها . إذ ألم يكن ضرورياً أن تكون هناك خصومة بين الدين والفلسفة ، وكان طبيعياً أن تؤدي هذه الخصومة إلى محاولات للتوفيق والجمع بينهما ، فلا غنى لطائب الحق الأشمل عنهما سوا .

(٤) شامى هذه الأسباب التي حملت الكندى على التوفيق بين الفلسفة والدين . أن الفلسفة كان ينظر إليها أحياناً في عصره نظرة شك وإرتياب . فالكندى - فيما يقول المؤرخون - قد عاش فترة من حياته في عصر المتوكل الخليفة العباسي الذي قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة (٥) . ولا يخفى علينا أن الكندى قد شيد الدولة العباسية في أوج مجدها ، واتساع سلطاتها . فالعصر الذي يبدأ بالمأمون في أواخر القرن الثاني ، وينتهي في النصف الأول من القرن الثالث يمتاز بميزات خاصة لا نجدها في الدولة الأموية ، ولا في العصور التي أعقبت عصر الكندى . فكان في ذلك العصر هدوء سياسي ، أدى إلى بروز صفة الشئيد والبناء

(١) سورة البقرة آية (١١١) .

(٢) محمد يوسف موسى : الدين والفلسفة ، ص ١٩ .

(٣) عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، (ط) ٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٢ م . ص ١٦٧ .

(٤) عاطف العراقي : مذاهب فلسفة المشرق ، ص ٣٤ ، وأيضاً .



والتأسيس التي تعد أساس الحياة الدينية والعقلية والأدبية . ولا ينفي ذلك أن بذور هذه الحركات الثقافية كانت موجودة من قبل في الدولة الأموية ، ولكن الاستقرار السياسي الذي ذكرته هو الذي يسر لهذه العلوم طريق التقدم ، بالإضافة إلى تشجيع الخلفاء العباسيين الثلاثة - وهم المأمون و المعتصم والواثق - للمفكرين في ذلك الوقت <sup>(١)</sup> ، فمثلاً نجد المأمون - وهو أعظمهم - قد عرف بمحبته للعلم والعلماء ، وشغفه بالحكمة والحكماء <sup>(٢)</sup> واهتمامه العام بانتشار الدراسات الفلسفية ، ورعايته الخاصة لمذهب الاعتزال <sup>(٣)</sup> ، وذلك لأن الاعتزال كان أقرب المذاهب إلى نفسه .

وكان طبيعياً أن يقرب المأمون المعتزلة منه <sup>(٤)</sup> ، هذا بالإضافة إلى أنه قد انتصر للمعتزلة وهم أقرب إلى للفلسفة ، وكان هو نفسه من هواة الفلسفة ، التي راج أمرها في الدولة الإسلامية أيامه ، وبالتالي كثر إقبال الناس عليها . مما دفعه - أي المأمون - إلى إنشاء مدرسة في بغداد لدراسة الكتب اليونانية وترجمتها <sup>(٥)</sup> .

ولا شك أن التأييد الذي حصل للفلسفة في عصر المأمون كما أثبت الكندي إنما هو لمصلحة الفكر الإنساني من ناحية ولتدعيم العقائد الإسلامية من ناحية أخرى <sup>(٦)</sup> .

من هنا وجد الكندي واجباً عليه - وقد عاش فترة في حياته في عصر المتوكل - أن يدافع عن النظر العقلي الفلسفي ، أي تلك البحوث والدراسات التي يقوم بها الفلاسفة <sup>(٧)</sup> .

<sup>(٨)</sup> ثالثاً هذه الأسباب ، أن الكندي قد واجه مقارنات مختلفة لاستغلاله بالفلسفة ، ومن تلك المقارنات ما ذكره ابن أبي أصيبعة في كتابه " عيون الأنباء في طبقات الأطباء " " من أن أبا معشر جعفر بن محمد البجلي

(١) R.walzer : Greek into Arabic, Bruno cassirer, Oxford, 1962 . PP . 176-177, M.sharif :

AHistory of muslim philosophy , P.422 . Seyyed Nasr : History of Islamic philosophy, P.166, and , W.Montgomery Watt : Muslim intellectual, A study of Al-Ghazali, Edinburgh at the University press, 1963, P. 29 .

(٢) جمال الدين القاسمي : تاريخ الجيمية والمعتزلة ، (ط) ١ ، مطبعة المنار ، مصر ، بدون تاريخ ، ص ٤٧ .

(٣) W.Montgomery Watt: Muslim intellectual, P.28 .

(٤) حسين مروة : الفزعات المالكية في الفلسفة العربية الإسلامية ، (ج) ١ ، ص ٨٥٣ ، توفيق الطويل : قصة الصراع

بين الدين والفلسفة ، (ط) ٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٩م ، ص ١٤٥ ، وأيضاً ، أبو الحسن الندوي :

رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، (ط) ١ ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٦٠م ، ص ١٠١ .

(٥) ألفرد جيوم ، الفلسفة والإلهيات ، (ج) ١ ، ص ٢٥٠ ، وأيضاً ،

Paul Edwards : The Encyclopedia of philosophy , vol.4, Al-Kindi, P.219 .

(٦) محمد حسن تكمالي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ط ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،

بيروت - لبنان ، ١٩٩٣م ، ص ٤٥ .

(٧) عاطف العراقي : التصريفة والحكمة عند فيلسوف الإسلام الكندي ، مجلة الفكر الإسلامي ، السنة ٢ ، العدد ٩ ، دار

التقوى الإسلامية ، لبنان ، ١٩٧١م ، ص ٦٢ .

قد شنع بالكندى وأغرى به العامة ، ففس عليه الكندى من حسن له النظر فى بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عنه // (١) .

معنى هذا أن الكندى قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة ، والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب اشتغاله بشيء ما ، وفى نفس الوقت يكون حريصاً على الاشتغال به ، وعدم تركه ، لا بد أن يحاول من جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التى يدرس فيها المسألة ، مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين .

فمثلاً نجد كلاماً من البيهقى ، والشهرزورى يقولان : " إن الكندى جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات " (٢) . معنى هذا أن الكندى جمع بين الشرع والعقل أو بين الفلسفة والدين .

هذه هى الأسباب التى نراها قد دفعت الكندى لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

والواقع أننا لو رجعنا إلى المؤلفات التى تركها الكندى لنا ، لوجدنا العديد منها يهتم بدراسة هذه المسألة من جانب أو من آخر ، إما بصفة عامة ، وإما عن طريق البحث فى التفاصيل .

ونستطيع أن نعتمد على رسالتين له بصفة أساسية ، نتاولتا دراسة هذه المسألة ، وهما " رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة " ورسالته " فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة " .

ولا يعنى هذا أن دراسة هذه المسألة عنده تعد محصورة فى هاتين الرسالتين فقط ، بل إنه فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين ، نراه فى رسائل غيرها يحاول تأويل بعض المفاهيم الدينية بحيث تتفق مع مثيلاتها فى الفلسفة ، أى نكس تقترب الفلسفة من الدين ، وذلك يتضح بصفة خاصة فى رسالته عن " سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل " .

ونستطيع أن نقول إن الرسالة الأولى - وهى رسالته " إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى " - تمثل موقفه الدفاعى عن الفلسفة كما سنرى .

أما رسالته الثانية - وهى " كمية كتب أرسطو طاليس " - فنقوم فكرتها فى مجال العلاقة بين الفلسفة والدين ، على التمييز بين طريق الشرع وطريق الفلسفة ، وسنرى هذا واضحاً تماماً .

ولنعرض الآن لمحاولة الكندى فى التوفيق بين الفلسفة والدين موضحين مدى تأثره بالمعتزلة ، وكيف كانت معظم آراؤه تحمل الطابع المعتزلى ؟ .

## ٢- جوانب محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى :-

تعد محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى تطويراً لمحاولة التوفيق عند المعتزلة ، فقد

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، ص ١٧٩ .

(٢) البيهقى : تمة صيوان الحكمة ، مطبعة لاهور ، ١٣٥١ هـ ، ص ٢٥ ، وأيضاً ، شمس الدين الشهرزورى : نزهة

الأرواح وروضة الأفراح من تاريخ الحكماء والفلاسفة ، (ج) ٢ ، الهند ، ١٨٧٦ م ، ص ٢٢ .



استفاد الكندي من الأساس الذي وضعته المعتزلة استفادة كبيرة .

المقارن بين أقوال الكندي وأقوال المعتزلة فيما يتعلق بموضوع التوفيق بين الفلسفة والدين يجد تشابها كبيرا بينهما ، خاصة أن المعتزلة كانوا من كبار الداعين إلى توجيه نور العقل إلى النصوص المنزلة . وقد نزع الكندي على كل حال نزعة اعتزالية تعتمد على العقل أيضا ، وتلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية <sup>(١)</sup> ، بمعنى تأويل ظاهر الشرع على ضوء العقل <sup>(٢)</sup> .

من هنا يتضح لنا أن هناك تشابها واضحا بين منطلق كل من الكندي والمعتزلة ، وهو أن العقل لا يمكن أن يخالف الشرع في جوهره ، بمعنى آخر : أن مدلول الفلسفة لا يختلف جوهريا عن غرض الشريعة .

فلما كانت الفلسفة - كما أشرنا - علم الحق بالعقل ، وكذلك الدين علم الحق عن طريق الوحي ، وكان ما جاء به الوحي موافقا للعقل ، فإن الحقائق التي تأتي بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين . وبهذا حاول الكندي التقريب بين الفلسفة والدين ، وإبعاد الخلاف بين الطرفين <sup>(٣)</sup> .

ونستطيع من جانبنا الكشف عن أهم العناصر الموجودة في " رسالته إلى المعتصم بالله " ، تلك الرسالة التي تمثل كما قلنا موقفه الدفاعي عن الفلسفة . وسيتضح لنا كيف حاول الكندي التوفيق بين الفلسفة والدين .

يبدأ الكندي رسالته بعد الدعاء للمعتصم بتعريف الفلسفة بصفة عامة ، حيث نجده يقول : " تعد صناعة لفلسفة ، التي تُعرف بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، من أعلى الصناعات الإنسانية منزلة . وأشرفها مرتبة . وسبب ذلك أن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق " <sup>(٤)</sup> .

معنى هذا أن الكندي يدافع عن الاشتغال بالفلسفة ، بحيث لا يطعن فيها الطاعنون طالما أن المقصد مذريا نظريا أو عمليا ، من المقاصد النبيلة .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان الفيلسوف يسعى نظريا إلى إصابة الحق ، ويسعى من جهة العمل ، أن يعمل بالحق الذي يدركه بالنظر ، فإنه لا يستطيع واحد من المهاجمين أن يطعن في الاشتغال بعلوم الحكمة . طالما أن الغرض نظريا والغرض عمليا ، من الأغراض الحقّة المشروعة <sup>(٥)</sup> .

(١) حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (ج) ٢ ، (ط) ٢ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٢ م ، ص ٦٦ .

(٢) ألبير نصري نادر : أهم الفرق الإسلامية والكلامية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٦٠ .

(٣) إسماعيل حقي الأزميري : فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي ، نقل عباس العزاوي ، بغداد ، ١٩٦٣ م . ص ٩٨ وما بعدها .

(٤) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، (ج) ١ ، ص ٩٧ ، وأيضا ، الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، تصحيح إدارة الطباعة المنيرية بمصر ، مطبعة الشرق ، القاهرة ، ١٣٤٢ هـ ، ص ٧٩ .

(٥) عاطف العراقي : مذاهب فلسفة المشرق ، ص ٣٦ ، وأيضا ، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ص ١٦٩ .

وإذا كان غرض الفيلسوف إثبات الحق ، فإننا لا نجد مطلوباتنا من الحق - فيما يقول الكندي - من غير علة . وعلة وجود كل شيء وثباته ، الحق .

ويحاول الكندي توضيح ذلك بقوله : " إن كل ما له إثبات له حقيقة ، فالحق اضطراراً موجود إذن لإثبات موجوده " (١) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه الكندي في كتابه الجواهر الخمسة نجده يقول : " إن علم كل شيء يُنظر فيه يقع تحت الفلسفة التي هي علم كل شيء " (٢) .

معنى هذا أن الفلسفة تضم في جوفها كل العلوم والمعارف . ويذكر ابن نباتة من كلام الكندي في الفلسفة : " أن علوم الفلسفة ثلاثة : أولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات ، وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها في الطبع " (٣) . يلاحظ على تصنيف الكندي أنه جعل العلوم الرياضية لها السبق في التعليم على العلم الطبيعي ، هذا يدل على ضرورة البدء بدراسة الرياضيات . والكندي يؤكد ذلك حيث نجده يقول : " ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها ، والمنطقيات على مراتبها ، ثم الطبيعيات ، ثم ما فوق الطبيعيات .. " (٤) .

هذا يعني أن الكندي قد جعل من الرياضيات أساساً لكل العلوم ، فقد كانت حجر الأساس في رأيه لكل طالب معرفة ، لأن الفلسفة الحقة هي علم الأشياء بحقائقها ، وهذا لا يتحقق إلا بمنهج رياضي استنباطي (٥) .

ويقول د/ زكي نجيب محمود : " كانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة أجمعين أن يتخذوا من منهج العلم الرياضي نموذجاً ، وما دام العلم الرياضي قائماً على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروضة فيها إثبات يقينية أيضاً ، بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة ، إذن فقد اتجلى الطريق أمامنا ، وهو أن نبدأ دائماً من حقائق أولية بديهية ، ثم نستخرج منها ما يلزم عنها ، وبذلك نحسن اليقين ابتداءً ووسطاً وانتهاءً .. " (٦) .

(١) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، (ج) ١ ، ص ٩٧ .

(٢) الكندي : كتاب الجواهر الخمسة ، (ج) ٢ ، ص ٨ .

(٣) ابن نباتة : سراج العيون ، ص ١٣١ ، وأيضاً ،

E: Gilson : History of christian philosophy in the middle ages , PP.206-210 .

(٤) الكندي : رسالة في كيفية كتب أرسطو طائيس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، (ج) ١ ، ص ٣٧٨ .

(٥) جعفر آل ياسين : فلسفة مسلمون ، ط ١ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧ م ، ص ١٤١٣ ، وأيضاً ،

E: Gilson : History of christian philosophy , P.183 .

(٦) زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، (ط) ٥ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٣ م ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ .



من هنا نرى أن مدار فلسفة الكندي - شأنها في ذلك شأن معاصريه - هي الرياضيات التي تعد المقدمة الضرورية لتعلم الفلسفة ، وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات <sup>(١)</sup> ، ويكثر من المقدمات قبل أن يبدأ بمعالجة الموضوع المقصود ، وذلك مسلك المعتزلة الذين عاصرهم الكندي كالتظام والجاحظ <sup>(٢)</sup> .

بالإضافة إلى ذلك نجد أن العلوم بدون الفلسفة كالجسد بلا روح ، والفلسفة بدون العلوم كالزروح بلا جسد <sup>(٣)</sup> .

بوجه عام يمكننا القول بأن التعريف الجاري الذي يذكره الكندي في مواضع مختلفة من رسائله ، هو أن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها ، وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة كما يقول الكندي : " لا تطلب معرفة الجزئيات ، لأن الجزئيات غير متناهية ، وللامتناهي لا يحيط به العلم ، والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علما بحقائقها ، فهي إذن إنما تطلب الأشياء للكلية المتناهية ، المحيط بها العلم كمال علم حقائقها " <sup>(٤)</sup> .

والفلسفة من حيث هي هكذا ، لها شرف على جميع العلوم الإنسانية ، ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى ، ويعرفها الكندي حيث نجده يقول : " أشرف الفلسفة وأعلى مرتبة الفلسفة الأولى ، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة الأولى أشرف من علم المعاول . لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علة " <sup>(٥)</sup> .

نلاحظ مما سبق أن الفلسفة الأولى التي هي علم الحق الأول هي مخرج لطبيعة الله . لذلك كانت أشرف العلوم عند الفلاسفة ، وإذا كانت أشرف العلوم ، فإن هذا يؤدي إلى مشروعية الفلسفة والاستغال فيها ، طالما أن موضوع الفلسفة الأولى الذي يخوض فيه الفلاسفة يتقارب - فيما يزعم الكندي - مع الموضوعات الدينية التي يخوض فيها الفقهاء .

بعد دفاع الكندي عن الفلسفة ، في " رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى " وتبريره الاشتغال بها ، يحاول أن يبين لنا أن المسائل التي تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها ، قد أتت بها الرسل فهو يقول : " لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجيلة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة

(١) فؤاد كامل وحسان العشري : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مراجعة زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت - لبنان ، بشون تاريخ ، مادة الكندي ، ص ٣٤٩ .

(٢) عمر فروخ : صفحات من حياة الكندي وفلسفته ، دار العلم للمالين ، بيروت ، ١٩٦٢م ، ص ٧ .

(٣) Alfred weber : History of philosophy, longmans Green, london, 1912, P.2 .

(٤) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، (ج) ١ ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

عن الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقين صلوات الله عليهم إنما أتت بالإقرار بربرية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها " (١) . هذا دفاع من جانب الكندي عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة وفيه أيضاً بيان بأن النقل موافق للعقل ، بمعنى أن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة .

ويمكننا الآن أن نتساءل، إذا أردنا دراسة كل جوانب آراء الكندي في هذا المجال ، أي مجال العلاقة بين الفلسفة والدين ، هل طريق الفلسفة هو نفسه طريق الدين ؟ أي هل الطريق الذي يسير فيه الفلاسفة هو نفس الطريق الذي يسلكه الأنبياء ، أم أن هناك فرقاً بين العلم الإلهي من جهة ، وبين الفلسفة من جهة أخرى ؟

في الواقع نجد الكندي يطلعنا على فرق جوهري بينهما ، ولكن ما هو هذا الفرق الجوهري ؟

إذا رجعنا إلى رسالة الكندي " في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة " ، وجدناه بعد بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذي نجده عند أرسطو طاليس ، يتحدث عن علوم إلهية ، أي علوم الأنبياء التي لا تأتي - فيما يقول - عن طريق التحصيل والاكتساب ، بل عن طريق الإلهام الإلهي . ومعنى هذا أن هناك فرقاً جوهرياً بينهما إليه الكندي يبين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة سواء تمثل هذا الفرق في الطريق إلى كل منهما أو في المصدر الذي ينتقل منه كل من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم .

نوضح ذلك بالقول بأن الكندي يذهب إلى " أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ولا زمان ، بل إن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى ، عن طريق تطهير أنفسهم ، وإثارتها لتدق بنائده وتشيده وإلهامه ورسالاته . هذه العلوم تعد - فيما يرى الكندي - خاصة بالرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجيء علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتي خلال الزمان " (٢) . هذا يعني أن الطريق إلى اكتساب علوم الفلاسفة يختلف عن طريق علوم الأنبياء .

وإذا كان الكندي قد ميز بين علوم الفلاسفة وعلوم الأنبياء ، إلا أننا نجده يحاول التوفيق بينهما ، بمعنى أن علوم الفلاسفة قد تجيء مؤيدة لعلوم الأنبياء (٣) .

نتنتهى من هذا إلى القول بأن الكندي قد حاول جهده التوفيق بين الفلاسفة والدين . ولكن هذا التوفيق لم يمنع من بيان الفروق الجوهرية بين علوم الأنبياء ، وعلوم الفلاسفة ، وإذا كان في هذه الفروق

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٠٤ .

(٢) الكندي : رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس ، (ج ١) ، ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٣) عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .



ما يشعرنا باختلاف طريق الدين عن طريق الفلسفة ، فإنها مع ذلك لا تؤدي إلى استبعاد محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

ولا شك في أن رجال المعتزلة قد أدركوا ما في الموروث اليوناني من عناصر فلسفية لا تلتئم مع أصول الدين الإسلامي ، نبذوا جهوداً متميزة في رصد وجوه الخلاف ، والإبانة عن مبانيها ومن ثم الرد عليها <sup>(١)</sup> . وهكذا سلك الكندي مسلك المعتزلة وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأثر الكندي بالمعتزلة تأثراً واضحاً . حيث جاءت أفكاره في هذا المجال - أي مجال العلاقة بين الفلسفة والدين - تطويراً للأفكار والآراء التي قامت بها المعتزلة ، إذ إنه قد استفاد من المعتزلة في القول بأن الحقيقة العقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان لا تتفصلان <sup>(٢)</sup> . وهكذا حاول الكندي التوفيق بين الدين والفلسفة <sup>(٣)</sup> .

### ٣- مهاجمة الكندي لأعداء الفلسفة :-

كان هنالك أحياناً تناقض ظاهر بين معطيات الفلسفة ، وآيات القرآن ، هذا التناقض هو الذي حمل البعض إلى سحارية الفلسفة .

وعلى هذا فلا بد للكندي - من حيث هو فيلسوف مسلم - أن يدافع عن الفلسفة ، وينفي تهمة الكفر عنها ؛ وذلك لأنها - كما يزعم الكندي - هي " علم الأشياء بحقائقها " . ويخالف في ذلك ، علم الربوبية والوحدانية وعلم النبوة ، وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير ، وهذا في نظر الكندي هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله . كما سبق القول .

هذا بالإضافة إلى أن الكندي يصرح بأن كل ما آذاه النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية ، لذلك يشترط الكندي لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من نوى الدين والآداب ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي <sup>(٤)</sup> .

ونجد مثلاً لتطبيق هذا المنهج في رسالة الكندي التي ألفها استجابة لسؤال تميمه الأمير أحمد ابن المعتصم الذي طلب من فيلسوفنا أن يشرح له معنى آية ﴿ والنجم والشجر يسجدان ﴾ <sup>(٥)</sup> ، وهي الرسالة التي سماها " رسالة في الإبادة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل " . والكندي هنا يبين معنى السجود والطاعة في اللغة ، حقيقة ومجازاً ، وينتهي إلى أن سجود النجوم لله - نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها

(١) عرفان عبد الحميد فتاح : دراسات في تفكير العربي الإسلامي ، (ط) ١ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩١م ، ص ١٨٥ .

(٢) إبراهيم منكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٧م ، ص ٢٥٢ .

(٣) Robert Audi : The cambridge dictionary of philosophy " Al-Kindi " , Cambridge university press , 1995 , P.20 .

(٤) محمد عبد الحميد أبو زيد : رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٥٣ .

(٥) سورة الرحمن آية (٦) .

وجود الحقيقي بحسب الاتجاه الشرعي - هو أنها بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره ، وتؤدي وظيفتها المعينة في نظام العالم ، وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود<sup>(١)</sup> . وهكذا نجد عند الكندي نموذجاً من تفسير القرآن تفسيراً علمياً فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التي نقلت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات العلاف والنظام والجاذظ من المعتزلة المتفلسفين ، لكي نعرف كيف فهمت آيات القرآن في ضوء التفكير النظري ؟ وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء فكرية ؟ وكيف احتج بها المتكلمون أو استدلوا إليها في أدلتهم ؟ وكيف كان القرآن بوجه عام عاملاً موجياً للفكر الفلسفي ؟ من هنا نرى أن الذي يعتقده الكندي من الاتفاق بين الفلسفة والدين هو الذي يشجعه على مهاجمة أعداء الفلسفة .

فنجده يقول : "إن المنكرين للفلسفة هم من أهل الغربية عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنواع العامة الكل الشاملة لهم ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البنيمية والحاجب بسقف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوي النقصات الإنسانية التي قصروا عن نيلها وكتلوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الحريصة الواثقة ذنباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل لشروس والتجارة بالدين وهم عنماء الدين ، لأن من اتجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له فمن اتجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعري من الدين من عاند قنينة علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً"<sup>(٢)</sup> .

من الواضح هنا أن الكندي يهاجم مسلك رجال الدين أو الفقهاء الذين يزعمون أن الدين لا يسمح بالتفكير العقلي<sup>(٣)</sup> ، ولكن هل من الواجب على المهاجمين للفلسفة دراستها ؟

يعتقد الكندي أنه من واجب الجميع طلب الفلسفة ودراستها حتى هؤلاء الذين يحاربونها ، بحيث تنفي سوء التأويل الذي يقوم به أهل الغربية عن الحق .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندي قد استفاد من المعتزلة - الذين اهتموا اهتماماً فائقاً بتأويل النص الديني بحسب المدلول العقلي - حيث نجده يقول : "وذلك أنه باضطراب يجب على السنة المتحذنين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أولاً يجب ، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا حلة ذلك وإن يعطوا على ذلك برهاناً"<sup>(٤)</sup> . من الواضح هنا أن الكندي يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم في دعواهم بطلانها يحتاجون

(١) الكندي : رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإيالة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، (ج) ١ ، ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .

(٢) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ج ١ ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٣) عبد الرحمن شاه ولي : الكندي وآراؤه الفلسفية ، إسلام آباد ، ١٩٧٤ ، ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٤) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، (ج) ١ ، ص ١٠٥ .



إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدّموا البرهان على دعواهم <sup>(١)</sup> . بمعنى أن خصوم الفلسفة في حاجة ماسة إلى الفلسفة ، لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم إذن ، أن يطلبوها ، وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحمّ عليهم تقديم الدليل على ذلك ، وهذا الدليل لابد لهم أن يلتمسوه من الفلسفة ، وهم من ثم في تناقض فاضح .

من هنا يجب - بحكم الشرع - اقتناء الفلسفة والجد في طلبها - فيما يقول الكندي - لمصلحة العقل والنقل . وهذا يذكرنا بموقف المعتزلة حينما حاولوا إيراد ما يكمن في الدين عن طريق الفلسفة . معنى ذلك أن المعتزلة كان لها أثر على الكندي في القول بضرورة الاشتغال بالفلسفة ، والدفاع عنها .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندي المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعو إلى التنازل عن الوحي أو النبوة ، أو إلى خلط ذلك بالفلسفة ، بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصة بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون قد تضمنته رسالته المسماة : " رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام " .

ولاشك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكري النبوات أيّا كانوا ، وأيّا كان رأيهم في ضرورتها ، والكندي من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أنيان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عندما أتحدث عن الجزء الجوهري المشترك بينهما <sup>(٢)</sup> ، ويرجع ذلك فيما نرى إلى أن الكندي كان يقف في أرض الدين بقدم ثابتة ، يدافع عن النبوة بالإجمال ويفهم الوحي الإسلامي فيها فلسفياً . وهذا لا يخرج رأي الكندي في أكثر جوانبه عن التعبير عن رأي المعتزلة ، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنهم - أي المعتزلة - كانوا يفهمون الدين بالعقل الفلسفي ، ومن ثم كانوا ينتهيون إلى مذهب ديني فلسفي معاً .

هكذا وبعد دفاع الكندي عن الفلسفة ، وتبريره الاشتغال بها ، ورده على من يستنقون الظن بنا ، يدعونا الكندي إلى التبحر عن الحقيقة كحقيقة ، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية أو كونها عربية أو يونانية .

ويقول الكندي في ذلك : " ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق ، واقتناء الحق من أين أتى ؟ ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ، ولا تصغير بقاتله ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق " <sup>(٣)</sup> .

(١) محمد عبد الهادي أبو ريّة : رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٥٤ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٣) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، (ج) ١ ، ص ١٠٣ وإيضاً .

في هذا القول من جانب الكندي رد على ما كان يشاع أحياناً ، من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان ، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون ، فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت إلينا من بلاد غريبة وبعيدة عنا <sup>(١)</sup> . كما أن في هذا القول مبدأ هاماً ، إذ فيه دعوة إلى الانفتاح على كل الثقافات الأخرى ، أيًا كان مصدرها . ولكن المهم - فيما يقول الكندي - أن تقسم المعارف التي يتم اقتناؤها باسمه الحق <sup>(٢)</sup> .

والواقع أن هذه الدعوة التي نجدها عند الكندي ، نجدها عند كثير من رجال المعتزلة ، حينما قالوا ألا نأخذ كل ما نطلع عليه ، بل نأخذ فقط ما يفيدنا وما يتفق مع ديننا وظروفنا ، أي نأخذ ما هو الأفضل لنا ، كما سبق القول . وفي هذا دليل على مدى تأثير الكندي بالمعتزلة .

بالإضافة إلى ذلك : يعبر الكندي عن شكره لكل من جاء بشيء من الحق مهما كان يسيراً ، إذ نجده يقول : " فينبغي أن يعظم شكرنا للذين ييسر الحق فضلاً عن أن يكثر من الحق ، إذ أشركونا في ثمر فكرهم وسئلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية بما أقامونا من المقدمات المسيلة لنا سبل الحق ، فقيم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مدنا كلها ، هذه الأولل الحقيقة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوبتنا الخفية ، فإن ذلك بما لجمع في العصور السالفة المتقدمة عصر أبعد عصر إلى زماننا ، هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب ويكثر التعب في ذلك " <sup>(٣)</sup> .

هذا ما يتولاه الكندي لكي يبرر فكره ، ولكي يؤكد لنا أنه من الواجب علينا أن نشكر لا أن نتم الذين شكروا أسباب منافعنا البسيطة ، فكيف إنهم يولاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجليلة . إنهم أخذوا إقالات كثيرة ، وسئلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية . تلك المطالب التي لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لو لا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة .

فعلينا إذا أن نقول مع أرسطو فيما يقول الكندي : " ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كثروا سبب كونهم . فضلاً عن أنهم سبب لهم ، وإذا هم سبب لنا إلى نيل الحق " <sup>(٤)</sup> . كذلك يقول ابن رشد : " إن العلماء يتأثرون من المحققين منزلة الآباء من الأبناء إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء ؛ لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا . فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء والبر بهم أوجب والمحبة فيهم أشد والافتداء بهم أحق " <sup>(٥)</sup> .

وأخيراً يمكننا أن نعترف من جانبنا بأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، ونقدها لا نقبل إلا تدريجياً بتعاون الجهود ، لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية ، بمعنى أن كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره ، ويمهد السبيل لمن يجيء بعده . فلولا السابق لم يكن اللاحق .

(١) طائفت أشراقي : مذاهب فائسمة المشرق ، ص ٢٧ .

(٢) C.E.Bosworth and E.Vandanzel : The Encyclopaedia of Islam, Vol.v, "Al-Kindi", 1986.P.122 .

(٣) الكندي : رسالة إلى المستقيم يأنه في الفلسفة الأولى ، (ج-١) ، ص ١٠٢ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٠٣ .

(٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الألب مورييس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٨م ، ص ٩٠ ، ١٠٩ .



## الفصل الثانى

### مشكلة خلق العالم

### عند المعتزلة والكندى

---

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :-

أولاً : تمهيد .

ثانياً : حدوث العالم عند المعتزلة .

(١) أدلة المعتزلة على حدوث العالم .

أ ( دليل أن ما لا يخلو من الأحداث فهو حادث .

ب ( دليل تناهى العالم .

٢ ( الخلق من عدم .

ثالثاً : أثر المعتزلة على الكندى فى القول بحدوث العالم .

(١) أدلة الكندى على حدوث العالم .

أ ( دليل تناهى جرم العالم .

ب ( دليل تناهى الزمان والحركة .

٢ ( كيفية إحداث الله للعالم عند الكندى .

تعد مشكلة حدوث العالم وقدمه من المشكلات العقلية التي تشغل العقول الإنسانية في كل زمان ومكان ،  
 العقل الإنساني يثير بطبيعته تساؤلات كثيرة بإزاء العالم مثل :- هل العالم حادث أم قديم ؟ بعبارة أخرى ، هل  
 يعتمد العالم في وجوده على خالق أحسنه وأوجدّه ؟ أم أنه موجود على هذه الصورة التي ألفناها منذ القدم أو  
 الأزل دون أن يكون في حاجة إلى موجد أو خالق له ؟ وإذا كان العالم حادثًا فكيف حدث ؟ وهل ينتهي أم لا  
 ينتهي ؟ وهل توجد عوالم أخرى أم لا توجد ؟ وما هي علة ما في هذا العالم من النظام والإحكام ؟ ، وهل له  
 غاية ؟ إلى غير ذلك من التساؤلات التي يثيرها العقل الإنساني منذ أول لحظة يدرك فيها الوجود (١) .

من هنا يمكننا تصنيف المذاهب التي وصل إليها الإنسان منذ أن بدأ يفكر في مسألة أصل العالم وهي :-

(١) من يقول بأن العالم قديم بمانته وصورته وزماته وتراكيبه ولا إله له ، أو مدير يديره . وهذا هو  
 المذهب المادي بجميع أشكاله وأبرز من يمثل هذا الرأي " الدهريون " (٢) .

(٢) من يقول بوجود العالم ، ووجود قوة روحية غير مادية خلقته أو صنعتّه ، أو هي قديمة معه ،  
 ولكننا تكبره . وهذا هو المذهب الروحي بجميع أشكاله (٣) . وهذا الاتجاه يضم المدارس التالية :-

(أ) من يقول : بأن الله صانع العالم كما يصنع النجار الكرسي من الخشب أي أن الله صانع  
 صور الأشياء وتكوينها من مادة أولية قديمة ، وأبرز من يمثل هذا الرأي ، أفلاطون ،  
 وأصحاب البيروني وبنسهم أبو بكر الرازي (٤) .

(ب) من يقول : بأن الله قديم والعالم قديم بمانته وصورته وزماته ولكن الله علة غائية للعالم  
 يصنعه أنه المسترك له على سبيل العشق ، وأبرز من يمثل هذا الرأي أرسطو ، وابن  
 رشد (٥) .

(١) ابن طفيل : رسالة حي ابن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩م ، ص ٩٥ - ٩٦ ، يحيى هويدي :  
 مقدمة في الفلسفة العنمة ، (ط) ٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، سنون تاريخ ، ص ١٠٢ ، وأيضا ، اشتقاراني :  
 الإنسان والكون في الإسلام ، ص ٤٥ .

(٢) علي أبو منسم : الفلسفة العربية مشكلات وحلول ، ص ١٢٣ ، عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية ، مادة  
 الدهرية ، ص ٤٣ ، وأيضا ، الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص ٢٧ .

(٣) حسام الدين الأنوسي : حول بين فلاسفة والمستكلمين ، (ط) ٢ : دور الشئون الثقافية لعلمة ، بغداد ، ١٩٨٦م ، ص ١٣ .

(٤) بيتيس : مذهب النيرة عند المسلمين ، نقله محمد شاذ البستاني أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف  
 والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، ص ٤١ وما بعدها .

(٥) زينب الخنديري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص ٢١٤ - ٢١٥ .



(ج) من يقول : بأن الله أبدع العالم إبداعاً ليس من مادة قديمة بل على سبيل الفيض ، وهذا الفيض أزلي ، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات ، وأبرز من يمثل هذا الرأي أفلوطين ، والفارابي ، وابن سينا (١) .

(د) من يقول : بأن الله خلق العالم من لا شيء لا على سبيل الفيض وليس منذ الأزل ، بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الله تعالى ، التي اقتضت أن يوجده في وقت معين ، وأبرز من يمثل هذا الرأي غالبية المتكلمين كالمعتزلة ، ومن الفلاسفة الكندي (٢) ، الذي يقول بحدوث العالم ، متبعاً في ذلك ، تعاليم الدين الإسلامي ، ومجارياً لأراء المعتزلة في عصره كما سنرى .

ولنعرض الآن لرأي المعتزلة في إثبات حدوث العالم مبينين الأدلة التي اعتمدت عليها .

### ثانياً : حدوث العالم عند المعتزلة :

تناولت المعتزلة مشكلة حدوث العالم وقدمه ، تحت تأثير أصالتهم الإسلامية - والتي تمثلت في وقوفهم على ما ورد في القرآن الكريم من حقائق عن الخلق جاءت مجملة ، فضلاً عن منهج قرآني يوجه المسلم إلى البحث في خلق العالم عن طريق المنطق المنطقي - وذلك خلافاً لما انتهى إليه بعض المفكرين القدماء والمحدثين الذين ذهبوا إلى أن المعتزلة تناولت هذه المشكلة تحت تأثير فلسفي ، إذ إن استخدام لفظ كالتقدم أو الحوادث هو نفسه مرئود إلى مصدر فلسفي ، وإكبر هذا غير صحيح ، فإذا كان أفضلاً التقدم والحوادث لم يردا في القرآن الكريم ، فقد ورد فيه ما يشير إليهما ، نحو قلم الخالق ، وحوادث المخلوقات ، وأن العالم حادث ، مخلوق من لا شيء .

معنى هذا : أننا نجد في القرآن الكريم آيات كثيرة تفيد أن الله تعالى خالق كل شيء وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿لَوْ خَلِقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿لَمْ يَلَمْسْ أَشَيْئاً لَّيْسَ لَهُ كَفْ يَدَيْنِ يَسْتَمِعُ لِمَا يُحَدِّثُ وَيَوْمَ لَا يُخَذِّلُكَ أَحَدٌ وَلَئِنْ لَمْ يَنْهَ الْأَرْضَ وَالْجِبَالَ وَالْجِبَالُ لَتَكُنَّ خَرًا مُسْتَقِيمًا﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ، هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (٥) .

---

(١) عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، (ط) ٦ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ١٠٩ - ١١٠ ، نحو معجم للفلسفة العربية ، مادة الفيض ، ص ٦٨ - ٧١ .

(٢) أبو المعالي الجويني : لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق فؤاد حسين محمود ، مراجعة محمود الشاذلي ، (ط) ١ ، دار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٧٦ - ٨١ ، وأيضاً حسام الدين الألويسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص ١٤ - ١٥ .

(٣) سورة التغابن آية ٢ .

(٤) سورة غافر آية ٦٢ .

(٥) سورة فاطر آية ٢ .

من هنا اتجهت المعتزلة إلى القرآن الكريم ، لكي يلتصقوا فيه الأدلة على حدوث العالم ، حيث نبيه القرآن إلى أن العالم <sup>(١)</sup> مخلوق بفعل خالق ولا مجال فيه للصدفة ، أو الاتفاق ، أو القول بالطبيعة العاقلة ، وأن هذا الخالق واحد ، وله صفات مغايرة لصفات البشر ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ﴾ <sup>(٢)</sup> ، فالمقصود هنا بالأول " القديم " الذي كان قبل كل شيء " والآخر " الذي يبقى بعد هلاك كل شيء ، بمعنى أن الله أزلي <sup>(٣)</sup> ، أبدي <sup>(٤)</sup> ، " والظاهر " أي الظاهر بالأدلة الدالة عليه ، " والباطن " لكونه غير مدرك بالحواس .

ومما له دلالة أن هذه الآية جاءت مقدمة لقوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾ <sup>(٥)</sup> ، معنى ذلك أن القرآن قد نبه إلى تحديد بداية المخلوقات وبالتالي نهايتها .

من هنا ترى المعتزلة أن من جحد هذه الآيات القرآنية ولم يتأملها لم يكن عنده همة طلب الحق وهو من الضالين .

هذا يعني أن القرآن قد أمد المعتزلة بكثير من مادة هذا البحث ومنهجه حيث استمدوا - أي المعتزلة - من القرآن الكريم النزعة العقلية نحو إثباتهم لخلق العالم ، لأنهم أثبتوا بالدليل العقلي بجانب الدليل النقلى ، أن الأعمال له بداية ونهاية ، وأنه ليس أزلياً ولا أبدياً <sup>(٦)</sup> ، لذلك يعد دليلنا البداية والنهاية من

(١) المراد بالعالم - حسب اصطلاح المتكلمين - هو كل موجود سوى الله تعالى ، لأنه محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن .

(٢) التائية : منهاج السنة النبوية ، (ج) ١ ، (ط) ١ ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ ، ص ٣٦ ، درء تعرض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشيد سالم ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الكونز الأنبياء ، الرياض ، ١٩٧٩ م . ص ١٢٥ ، فخر الدين الرازي : الأربعون في أصول الدين ، (ط) ١ ، حيدر آباد الدكن ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٣ ، وأيضاً ، لبرجاني : التعريفات ، تحقيق عبد المظفر الحظي ، دار الرشيد ، القاهرة ، ١٩٩١ م ، مادة العلم ، ص ١٦٧ .

(٣) سورة الحديد آية ٣ .

(٤) معنى الأزلي : هو استمرار الوجود في أزمنة لا نهائية لها بالنسبة للماضي ، بمعنى ما لا بداية له . محمد علي الفاروقي التيتوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي عبد البديع ، ترجمة عبد النعيم محمد صنين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣ م ، مادة الأزلي ، ص ٩٠ وأيضاً ، سميرة فرحات : معجم البقلاحي ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩١ م ، مادة الأزلي ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٥) معنى الأبد : هو استمرار الوجود في أزمنة مقدر لا نهاية لها بالنسبة للمستقبل ، بمعنى ما لا نهاية له . أبي القاسم الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، بدون تاريخ ، مادة الأبد ، ص ٨ ، ابن منظور : لسان العرب ، تحقيق عبد الله عنى الكبير ، (ج) ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ م ، مادة الأبد ، ص ٤ ، مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٧٩ م ، مادة الأبد ، ص ١ ، وأيضاً عاطف العراقي : نحو معجم لفلسفة العربية ، مادة الأبدى ، ص ١٩ .

(٥) سورة الحديد آية ٤ .



أهم الأدلة على حدوث العالم والتي قدمها المعتزلة ضمن براهينهم على حدوث العالم .  
ولا شك في أن الكندي قد استفاد من أدلة المعتزلة على حدوث العالم استفادة لا حد لها ،  
حيث نجده يقول بفكرة النّهاي ، ومن ثم إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسماً أو زماناً أو  
حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ، وإثبات وجود إله قديم منزّه عن صفات المحدثات .  
بوجه عام يمكننا القول بأن الله خالق العالم ، والعالم مخلوق من الله . هذا ما يسلم به الجميع  
وأيضاً ما يتمشى مع المنطق (١) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالي في كتابه " المنقذ من الضلال " نجده يقول : " القول بقدم العالم وأزليته ،  
لم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل " (٢) .

معنى هذا أن المسلمين كانوا ينظرون لكل فلسفة تدعو إلى القول بقدم العالم نظرة كراهية . فإذا كانوا  
قد كرهوا فلسفة أرسطو ، فإن سبب ذلك يكمن أساساً في أنه من القائلين بقدم العالم (٣) .

ولنعرض الآن أدلة المعتزلة لإثبات حدوث العالم ، والتي عن طريقها كافحوا انقائين بقدم العالم ،  
والزموم تناقض أدلتهم ، بتقديهم إياها ، وبيان فسادها على نحو منطقي فلسفي .

#### ١- أدلة المعتزلة على حدوث العالم :

يتكون العالم الطبيعي عند المعتزلة من جواهر وأعراض متناهية ، وإثبات حدوث هذه العناصر  
يمكنهم إثبات حدوث العالم المتكون منها .

لذلك نجد المعتزلة قد استخدمت أدلة متعددة لإثبات حدوث العالم وأنه مخلوق ، وإن كان ما بيننا هنا  
هو إثبات خلق العالم عن طريق حدوث الجواهر وما يلحقها من أعراض (٤) . وتسمى هذه الطريقة لإثبات  
حدوث العالم بطريقة الأركان أو الدعاوى الأربع وتتلخص فيما يلي :

(١) وجود الأعراض .

(٢) حدوث الأعراض .

(٣) استحالة خلو الجواهر عن الأعراض .

---

(١) يحيى هويدى : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .  
ص ١٢٧ .

(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ، المصبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٠٩ هـ ، ص ١٢ ، وأيضاً ،

John Alden Williams : The word of Islam . Thames and Hudson. 1994. P.159 .

(٣) عاصف العراقي : المبتايريقا في فلسفة ابن طفيل ، ص ١١٣ .

(٤) منى أبو زيد : القصور الذرى في الفكر الفلسفي الإسلامي ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع .  
بيروت - لبنان ، ١٩٩٤ م ، ص ١٨٦ .

(٤) استحالة وجود حوادث لا أول لها (١).

وكان أول من قال بهذه الطريقة أبو الهذيل العلاف ، ثم أخذ عنه بقية المتكلمين هذه الطريقة ، وإن اختلفوا في طريقة التعبير عنها بعض الشيء ، إلا أنها في مجملها طريقة واحدة لا يختلف في ذلك معترلة أو أشاعرة أو ماتريدية .

وهكذا بنى العلاف هذه الطريقة لإثبات الحدوث على نظريته في الجوهر الفرد ، فقد كان أول من أدخل فكرة الجوهر الفرد في الفكر الكلامي الإسلامي ، ولم يكن استخدامه لفكرة الجوهر الفرد إلا ليستعمله كمقدمة أولى لإثبات حدوث العالم (٢) .

ويمكننا الآن إيجاز هذه الطريقة - طريقة الدعاوى الأربع - في الدلالة القائلة : إن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله .

(أ) دليل أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث :-

وضع العلاف المقدمات الأساسية التي يبنى عليها الدليل على حدوث الأجسام ، وعلى ضرورة وجود المحيـث لها ، وتابعه فيها رجال الاعتزال ، وهي أن في الأجسام معاني ، كالاجتماع ، والاشتراق ، والحركة ، والسكون ، وهذه المعاني محدثة ، والجسم لا ينفك عنها ولا يتقسمها ، ولذلك وجب حدوث الجسم معها (٣) .

وتناول المعترلة إثبات وجود الأعراض (٤) بإثبات أن وجود معاني مثل الحركة (٥) والسكون (٦) .

(١) السيراستي : نتيجة الإقدام في علم الكلام ، تصحيح الفرد جيوم ، (جـ) ١ ، القاهرة ، جون تاربخ ، ص ١١ ، وأيضاً .

Wolfson : The philosophy of the kalam. P.396 .

(٢) منى أبو زيد للتصور الفروي في تفكير تفننى الإسلامى ، ص ١٨٧ .

(٣) اتقادنى عبد الحبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد ابن أبى شام ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، (ط ١) . مكتبة ودية ، القاهرة . ١٩٦٥ م ، ص ٣٠-٣١ وأيضاً ، مصطفى حنسى : أبو رشيد اليعاقبى ، ضمن معجم أصحاب الفكر الإنسانى لإبراهيم منكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ م ، ص ٣٨٨ .

(٤) العرض : هو معنى زائد على الجوهر ، أو ما يطرأ عليه كاللون ، والطعم ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، والموت . الجوينى : لمع الأدلة ، ص ٧٧ ، أوتوبريتزل : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ضمن مذهب الذرة عند المسلمين له : بينيس ، ص ١٣٥ ، عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥ م ، ص ٢٥٣ وأيضاً ، الجرجاني : التعريفات ، ص ١٧٠ ، مادة العرض .

(٥) الحركة : هي تبدل حال الذات ، كما في الانتقال من مكان إلى مكان . الكندى : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، (جـ) ١ ، ص ١٦٧ ، كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، أو هي خروج من القوة إلى الفعل لا في أن واحد ، الغزالي : معيار العلم ، تحقيق على أبو محم ، (ط ١) ، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة ، ١٩٩٣ م ، ص ٢٨٣-٢٨٤ .

(٦) السكون : هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأن يكون هو في حالة واحدة من الكم والكيف ، والأيان والوضع زماناً ، فيوجد عليه في أيان . الغزالي : معيار العلم ، ص ٢٥٨ .



فى الجسم ، ليست راجعة إلى ذاته بل زائدة على ذاته ، مثال ذلك تحرك الجسم بعد سكونه وتفرقه بعد اجتماعه ، وتغير حالاته وانتقال صفاته دليل على وجود الأعراض <sup>(١)</sup> ، وهذا شيء مدرك بالبدئية ، ولا يحتاج إلى تأمل ، فالأعراض موجودة إما بشيأة الحواس إذا كانت مدركة بالحس ، وإما معلومة بالضرورة إن لم تكن تدرك بالحس .

من هنا أثبتت المعتزلة أن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون <sup>(٢)</sup> ، مما يستدعي حدوثها .

فدليل حدوث الأعراض يمكن إثباته من تغير الأعراض وتجددها على الأجسام ، أو ما يشاهد من التغير بين هذه الأعراض ، مثال ذلك بطلان الحركة عند مجيء السكون ، لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانتا موجودتين معاً ، ولوجب ذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ، وذلك مما يعلم فساد ضرورة <sup>(٣)</sup> .

معنى هذا أن الأعراض يجوز عليها الوجود والعدم والبطلان والتغير فهي حادثة ، إذ لو كانت قديمة لاستحال عدمها ، لأن القدم ينافي العدم <sup>(٤)</sup> .

بناءً على ذلك تقرر المعتزلة أن الجسم لا يخلو من الحوادث ولا يتقدمها ؛ لأن ما لم يسبق الحوادث وجب كونه معدّتها . وهكذا اعتبر المعتزلة أن هذا القول قاعدة أخذوا بها واتفقوا عليها ، فالدليل على حدوث الأجسام عندهم أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها ، وما لم يسبق المحدث محدث <sup>(٥)</sup> .

فالأجسام حادثة لأنها لا تخلو من الأعراض الحادثة ، وإذا كانت عناصر العالم التى هى جواهر وأعراض وأجسام حادثة ، كان العالم حادثاً لأنه يتكون منها .

---

(١) أبو بكر الباقلاني : الإتهافت ، قدمه السيد عزت العطار ، دار الكتب المنكية المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠ م . ص ١٤ .

(٢) عضد الدين الإيجي : جواهر الكلام ( مختصر كتاب المواقف ) ، تطبيق أبو العلا عفيفي ، مكتبة الجامعة المصرية ، مصر ، بدون تاريخ ، ص ١٧٦ ، ابن تيمية الحرثي : الرسالة البعلبكية ، ص ١٥٥ ، وأيضاً ،

Wolfson : The philosophy of the Kalam, p.397 .

(٣) الباقلاني : التمهيد ، تقديم محمود الفضيرى ، ومحمد عبد الهادي أبو ريبة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٧ م ، ص ٤٤ ، الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى ، على عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٥٠ م ، ص ٢٠ ، وأيضاً ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٣ .

(٤) الباقلاني : الإتهافت ، ص ١٦ ، الجويني : لمع الأدلة ص ٧٩ ، الإرشاد ، ص ٢٠ ، وأيضاً ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٣ .

(٥) الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٤ ، الإتهافت ، ص ١٦ ، وأيضاً ، الجويني : الشامل فى أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، (ج) ١ ، دار الغرب ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١١٣ .

إلى هنا يمكننا القول بأن العالم حادث يحتاج إلى محدث ، فكل حادث محدث <sup>(١)</sup> . وفي هذا ربط بين القول بحادث العالم وبين الوصول إلى محدث للعالم قديم ، لا يجوز عليه العدم والبطالان لأن القديم ، لا يحدث ، ولا يعدم ولا يبطل ولا يتغير <sup>(٢)</sup> .

إذ إن العالم متغير ، وكل متغير حادث ، إذا فالعالم حادث <sup>(٣)</sup> يفتر إلى محدث ، هذا المحدث هو الله تعالى .

ولعلنا إذا رجعنا إلى أحمد بن يحيى المرتضى نجده يقول : " أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالمًا حيًا لا لمعانٍ ، ليس بجسم ، ولا عرض ، ولا جوهر ، ولا يُدرك بحاسة .. " <sup>(٤)</sup> .

بوجه عام يمكننا القول بأن المعتزلة أثبتت حدوث العالم ، حيث إن القول بقدم العالم ، كما هو في معتقد المتكلمين عامة وأصحاب الجوهر خاصة ، لا يمكن معه إثبات وجود الخالق ، ولذا ربط أصحاب الجوهر بين وجود الجوهر وحدثه ، وبين إثبات الخالق ، ولكن بالطبع هذا غير صحيح ، لأن الكندي استخدم حدوث الأجسام والحركة لإثبات حدوث العالم وإثبات وجود الخالق ، ومع ذلك نفى وجود الجوهر الفرد ، فهو وصل إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها أصحاب الجوهر ، وإن كان اختلف معهم في الأساس الذي اعتمدته كل منهما سواء من إنكار الجوهر أو إثباته . فكان ما اتفق فيه الكندي مع المعتزلة هو القول بالحدوث والنتاهي ، واختلف معهم في القول بالجوهر الفرد .

وبعد أن أثبتت المعتزلة حدوث الأجسام يمكننا الآن أن نتناول رأيهم في تناهي الأجسام لإثبات حدوث العالم ، وذلك عن طريق إثبات استحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نياية ، أي لا يجوز وجود ما لا ينتهي ، لأن كل ما يدخل في الوجود لابد من كونه متناهيًا .

وبـ : دليل تناهي العالم :

تحتل فكرة تناهي أدوية كبيرة في إثبات حدوث العالم ، وذلك لأنه إذا لم يتناه الجزء لكان العالم أبدياً مشاركاً لإحدى صفات القديم وهي اللاتناهي ، فكان التناهي يؤدي إلى حدوث العالم .

ولا شك في أن أول من قال بالتناهي هو الحالف عندما قال بتناهي تجزئة الجسم إلى جواهر ، فهو يرى أن " للأشياء المحنثات كلاً وجميعاً وغاية تنتهي إليه . وذلك لمخالفة القديم للمحدث ، حيث أن القديم ليس

(١) ابن سينا : رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة ٨ ، ص ٢٢٢ ، عبد الوهاب الشعراني : البراقيت والجواهر ، (ط) ٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ، ١٣٠٧ هـ . ص ٣٧ وأيضاً ،

John cotingham: Adescartes Dictionary, "creation", Blackwell, Oxford. 1993. P.43 .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٢ .

(٣) الشيخ إبراهيم البيجوري : تحفة المرید على جواهر التوحيد ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، (١٣٣١ هـ) ، ص ٤١ .

(٤) أحمد بن يحيى المرتضى : طبقات المختزلة ، ص ٧ - ٨ .



بذى غاية ولا نية ولا يجري عليه بعض ولا كل ، أما المحدث فهو ذو غاية ونية وأن له كلا ، وجميعاً <sup>(١)</sup> .  
 معنى هذا أن الفرق بين القديم والمحدث ، عند العلاف قائم في أن المحدث له " كل وجميع وغاية "   
 أي أنه محدود الذرع والمساحة ، وكل شيء نستطيع أن نحدد له كلا لا بد أن يكون ذا أبعاد . إذن المحدث   
 لها أجزاء . ولما كنا قد سلمنا بأن كل محدث محدود المساحة أي له نهاية ، فلا بد أن تكون الأجزاء التي   
 يتألف منها ذات نهاية أيضاً ومجموع المتناهيات متناه ، وهو بهذا يصل إلى أن الجواهر الفردة أو الأجزاء   
 التي لا تتجزأ ، هي الأخرى عند متناه <sup>(٢)</sup> .

ومما يؤكد ذلك أيضاً قول الله عز وجل : ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ <sup>(٣)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ إن الله   
 بكل شيء عليم ﴾ <sup>(٤)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ إن الله بما يعملون محيط ﴾ <sup>(٥)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ وأحصى كل   
 شيء عددا ﴾ <sup>(٦)</sup> .

وبذلك صار القول بوجود أجزاء لا تتجزأ متناهية في العدد ، من هنا أثبت العلاف أن العالم متناه <sup>(٧)</sup>   
 في مقداره وأجسامه . وكل ما كان متاهياً في المقدار فهو محدث ، ومن ثم تكون الأجسام محدثة <sup>(٨)</sup> وذلك   
 في مثل قوله تعالى : ﴿ وكل شيء عنده بمقدار ﴾ <sup>(٩)</sup> .

من هنا أثبت المعتزلة تنامي العالم لكي تثبت حدوثه ، فالعالم متنام ، وبالتالي فكل ما ينحل في العالم   
 لا بد من أن يكون متاهياً لا سحالة <sup>(١٠)</sup> حيث إن إضافة متنام إلى متنام ينتج متاهياً .   
 على كل حال كان استخدام المعتزلة للجواهر الفردة مقسمة للاستدلال المنطقي لإثبات حدوث العالم .   
 وإن كان ليس هو الطريق الوحيد لإثبات حدوثه ، حيث إن من أنكر وجود الجواهر الفردة ، قد قال : كذلك   
 بالحدوث مثل النظام والكندى .

(١) أبو الحسن الخياط المعتزلي : الانتصار والرد على ابن الربوندي الملحد ، تحقيق د. ليونج ، مطبعة دار الكتب المصرية ،   
 القاهرة ، ١٩٢٥ م ، ص ٩-١٠ .

(٢) حسام الدين الأنوسى : فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه ، جامعة بغداد ، بغداد ، ١٩٨٤ م ، ص ٩٨ .

(٣) سورة النحر آية ٦ (٤) سورة البقرة آية ٢٣١

(٥) سورة آل عمران آية ١٢٠ (٦) سورة الجن آية ٢٨

(٧) المعتزلى هو ما له حد ، وما له نية ، ومذهب التناهي يقول بعدم وجود أى شيء لا متناه وإن كل ما هو موجود خاضع   
 لتناهي العدد . خليل أحمد خليل : معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط) ١ ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ١٩٩٥ م . مادة   
 متناه ، ص ١٦٩ .

(٨) فخر الدين الرازى : المسائل الخمسون ، ضمن مجموعة الرسائل ، الرسالة ١٥ ، ص ٢٢٨ .

(٩) سورة النحر آية ٨ .

(١٠) الحسن بن متويه النجاشي المعتزلي : المذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق سامي نصر لطف . وفيصل بنير   
 عون ، تصدير بير انيم مشكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م ، ص ٩٧ .

بوجه عام يمكننا القول بأن الكندي قد استفاد من المعتزلة في القول بالحدوث والتناهي ، واختلف معهم في القول بالجواهر الفرد .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه الكندي ، نجده يقول : " لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له " (١) ، وهو يقدم أدلة على إثبات تناهي جرم الكل ، منها الأدلة الرياضية وغيرها ويرى أن " جرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، فجرم الكل إذن متناه ، وكل جرم يحصره الكل متناه " (٢) .

هذا يعني أن الكندي قد حرص على إثبات أن الجرم لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، أي إن الجرم لابد أن يكون متناهياً ، من هنا ربط الكندي بين تناهي جرم العالم وبين إثبات حدوث العالم (٣) . كما سنرى فيما بعد . وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأثر الكندي بالنظام الذي ذهب إلى أن العالم متناه في جرمه وفي حركته ، إذا فالعالم كله حادث ، ولا قديم إلا الله (٤) .

نخلص من هذا كله إلى القول بأن المعتزلة قدمت دليل التناهي لإثبات حدوث العالم ، لا نقول إنه يحمل اليقين كله في هذا الصدد ، وإنما نقول : إنه يمثل الصورة العقلية التي قدمتها المعتزلة ، هذا بالإضافة إلى أننا نجد أدلة أخرى تعبر عن زوايا جديدة من النظر عند المعتزلة ، منها ذهابهم إلى بيان كيفية خلق الله للعالم . بمعنى كيف وجد العالم ؟ هل وجد بعد أن لم يكن ؟ بعبارة أخرى هل هو حادث من العدم ؟ (٥) ، إننا لا نستطيع أن نتفادى سبل هذه التساؤلات لأنها تتعرض للأسور الأساسية لابد من توضيحها لدى كل من المعتزلة والكندي .

## ٢- الخلق من عدم :

وقفت المعتزلة بموجب ما سمحت به الآيات القرآنية على تصور لكيفية خلق العالم ، على نحو أن العالم مخلوق من عدم أي لا شيء .

وإذا كانت المعتزلة قد بدأت من تبحث في القرآن ، فإنهم أيضاً قد استعانوا في هذا الصدد بكثير من الوسائل الفلسفية والمنطقية ، لإبراز ما كمن في الآيات القرآنية من أمور على الخلق والخالق حتى تظهر هذه الآيات بمظهر التحدي للمذاهب المنكرة للخلق والخالق .

ولا جدال في أن مسألة الخلق من عدم كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد ، عند المعتزلة .

(١) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، (ج) ١ ، ص ٢٠٦ .

(٢) الكندي : رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، (ج) ١ ، ص ١٩٢ .

(٣) عائف العراقي : الميثاقين في فلسفة ابن طفيل ، ص ٩٩ .

(٤) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ٢٥٦ ، وأيضاً ، عادل العوا : المعتزلة والفكر الحر ، (ط) ١ ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، بدون تاريخ ، ص ٢٠٣ .

(٥) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ، مجلة اقرأ ، العدد ٤٦ ، دار المعارف للطباعة والنشر بمصر ، القاهرة ،

١٩٤٦ م ، ص ٣٥ .



إذ إنهم كانوا يرجعون دائماً إلى تعريفهم لله ، كما كانوا يحاولون تفسير فكرة الخلق بالنسبة للفكرة التي كونوها عن الله (١) .

فإن الله عندهم هو العلة الأولى في انتقال الأشياء من العدم إلى الوجود ، وكل شيء ما عدا العلة الأولى فهو مخلوق (٢) . معنى ذلك أن الله لم يزل أولاً سابقاً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات (٣) .

من هنا ذهب المعتزلة إلى أن العالم محتاج إلى الله فيما يختص بوجوده ، لأن ماهية العالم ناقصة غير كاملة (٤) بمعنى أن العالم كان معدوماً ، ثم استمد وجوده من الله تعالى (٥) .

فمحال أن يكون العالم أزلي الوجود ، لأن حقيقة الموجد أن يوجد ما لم يكن موجوداً وهو المعدوم ، ومحال أن يتصف المعدوم بأنه موجود أزلي ، إذ إنه صدر عن موجد أوجده (٦) .

هذا يعني أن إحداث العالم في الأزل محال ؛ لأن الإحداث عبارة عن جعله موجوداً بعد أن كان معدوماً ، وذلك يستدعي سبق العدم (٧) ، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالاً (٨) .

وهكذا يمكننا القول بأن العالم كله موجود عن عدم ، حادث (٩) مخلوق من لا شيء ، كونك في مثل قوله تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ خَلَقَكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ يَكُنْ شَيْئاً ﴾ (١٠) ، وقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾ (١١) : والخلق

---

(١) القاضي عبد الجبار : المنية والأمل ، ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق هشام الدين محمد علي ، (ج) ٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥م ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٢) R. Walzer : Greek into Arabic , P.192 .

(٣) حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، (ج) ١ ، ص ١٥٥ .

(٤) علي المرزوقي الأصفهاني : الأزمنة والأمكنة ، (ج) ١ ، (ط) ١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ١٣٣٢ هـ ، ص ١٥٢ .

(٥) القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، (ج) ٢ ، ص ١٦٩ ، أيضاً ، المنية والأمل ، (ج) ٢ ، ص ١٣٥ .

(٦) الشعراني : اليواقيت والجواهر ، ص ٣٩ .

(٧) العدم : هو الليس ، وتستند فكرة العدم إلى القول بالفراغ أو الخلاء أو الغياب الجذري لكل شكل وجودي . خليل أحمد خليل : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص ١٢٢ ، مادة العدم .

(٨) فخر الدين الرازي : الأربعون في أصول الدين ، ص ٤٣ ، أيضاً ، المسائل الخمسون ، ص ٣٣٩ .

(٩) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ١٤١ ، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (ج) ١ ، ص ١٠٩ - ١١٠ ، أيضاً ،

Seyyed Nasr : History of Islamic philosophy , Vol.1, P.167 .

(١٠) سورة مريم آية ٩ .

(١١) سورة الزمر آية ٦ .

هنا يستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء . بمعنى إحداث شيء على غير مثال سبق <sup>(١)</sup> .  
ومما يؤكد ذلك قوله تعالى : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ <sup>(٢)</sup> ، أى أبداعهما بدلالة قوله : ﴿ بَدِيعَ  
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ <sup>(٣)</sup> .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ابن سينا في كتابه الإشارات والتبدييات نجده يقول : " الإبداع هو أن يكون من  
الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . وما يتقدم عن زمانى لم يستغن  
عن متوسط . والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث " <sup>(٤)</sup> .

معنى هذا أن الإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء ، ومن ثم فهو أعلى مرتبة من التكوين والإحداث ،  
حيث إن التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي ، والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمانى ،  
وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه ، والإبداع أقدم منهما لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين ،  
والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونيهما مسبوقين بمادة أخرى وزمان آخر ، إذا فالتكوين  
والإحداث مترتيبان على الإبداع <sup>(٥)</sup> .

من هنا نصل إلى أن الإبداع أعم من الخلق ، لذا قال تعالى : ﴿ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ . وقال :  
خالق الإنسان وأم يقدر : بديع الإنسان .

وهكذا يقول الخلفاء بصراحة لا تحتمل الشك : إن الله أوجد العالم بفعل خارق هو قوله كن فيكون ،  
وفى الغالب نجد الخلفاء قد استمد هذا القول مما ورد في القرآن الكريم فى مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قَضَى  
أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ <sup>(٦)</sup> ، حيث يعنى ذلك أن ما أراد الله كونه ، فإبنا يكون ، ويدخل تحت الوجود  
من غير امتناع ولا توقف .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الكندي ، نجده يقول نفس ما نالته المعتزلة فى هذا الصدد من أن :  
" الله هو الذئبة الحق التى ثم تكن ليس ، ولا تكون ليسا أبداً ، لم يزل ولا يزال ليس أبداً ، وأنه هو العلة  
الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التى لا فاعل لها ، والسائمة التى لا متم لها ، والمؤيس الكل عن ليس ،  
والمصير بعضه لبعض أسبابا وعلا " <sup>(٧)</sup> . من الواضح هنا أن الكندي كان يتابع المعتزلة فى القول

(١) الأصفهاني : المفردات فى غريب القرآن ، ص ١٥٧ ، مادة خلق .

(٢) سورة الفعابين آية ٣ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٠١ .

(٤) ابن سينا : الإشارات والتبدييات ، شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق مازين دنيا ، (ج ٣) ، دار المعارف ، القاهرة .

١٩٥٨م ، ص ٥٢٤ - ٥٢٥ .

(٥) الشافعي : كشف استغالات الفنون ، ص ١٩٢ ، مادة الإبداع .

(٦) سورة البقرة آية ١١٧ .

(٧) الكندي : رسالة فى الإبادة عن العلة الفاعلة القريبة لتكون والفساد ، (ج ١) ، ص ٢١٥ .



بالوحدانية ، والخلق من عدم . وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندي قد استفاد من الحقائق التي توصل إليها المعتزلة ، استناداً لا حد لها ، وذلك في أن الخلق ، والخروج من العدم إلى الوجود لا يقدر عليه إلا الله ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض ﴾ (١) .

هذا يعني أن الله وحده هو الخالق لأنه هو الأول والآخر (٢) ، وينتج عن ذلك أن العالم استحال عليه أن تقدم قسبت حدوثه ، إذ إن الحادث هو الذي لم يكن مع الله منذ الأزل ثم كان (٣) .

وإذا رجعنا إلى أبو البركات البغدادي في كتابه المعبر في الحكمة نجده يقول : " خالق العالم لم يزل موجوداً قادراً لا يعجز ، وجوداً لا يبخل وليس معه ضد يمانعه ، ولا ند يشاركه في المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأل فيه .. " (٤) .

وعلى كل حال فإن المعتزلة كانت تدافع عن التوحيد بسفاه الذي تصوره ، وهو أن يكون الله وحده لا شيء معه قبل الخلق ، ولا يشاركه شيء في القدم ، وأن يكون وحده لا شيء معه بعد زوال هذا العالم . كما بينت المعتزلة أن الله حكيم ولا يصح أن يفعل فعلاً عبثاً ، باطلاً (٥) ، إذ إن وجود العالم عن البارئ ليس كوجود الدار عن البناء ، أو كوجود الكتاب عن الكاتب ، الثابت المستقل بذاته ، المستغنى عن الكاتب بعد فراغه من الكتابة ، وتكن كوجود الكلام عن المتكلم الذي إن سكنت بطل وجود الكلام . فالكلام يكون موجوداً مادام المتكلم يتكلم به ومتى سكنت بطل وجوده . أو كوجود ضوء الشمس في البحر ، فإن غابت الشمس بطل وجود الضوء من البحر . وهكذا المثال في وجود العالم . عن البارئ ، وذلك أن العالم ليس بجزء منه ، بل فعل فعله بعد أن لم يكن فعل ، كما أن المتكلم أظهر الكلام بعد ما لم يكن تكلم ، وليس الكلام جزءاً من المتكلم ، بل فعل فعله وتُسنع أظهره (٦) .

ولعل قول المعتزلة : في أن العالم المخلوق تحكمه قوانين ثابتة هو ما دعى النظام إلى بيان صلة الله تعالى بالعالم المخلوق من حيث إن صلة الله بالعالم لا تنقطع بعد هذا الخلق الأول ، وإنما تستمر

(١) سورة فاطر آية ٣ .

(٢) أبو الحسين الملقب : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تصحيح من . نيدرلنغ ، مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية ، استنبول ، ١٩٣٦م ، ص ١٠٦ .

(٣) إبراهيم اللقاني : الجوهرة في التوحيد ، حاشية إبراهيم البيجوري ، مطبعة مونتانه للشرقية ، الجزائر ، بدون تاريخ ، ص ٦٣ وأيضاً ، حمام الدين الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٤) أبو البركات البغدادي : المعبر في الحكمة ، (ج) ٣ ، (ط) ١ ، حيدر آباد للنكن ، ١٣٥٨هـ ، ص ٢٨ .

(٥) سميح دغيم : فلسفة التدرج في فكر المعتزلة ، (ط) ١ ، دار الفكر اللبناني ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٢م ، ص ٨٩ .

(٦) إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، الرسالة ٨ من النفسانيات العنانيات في وجود العالم عن الله وفي الرسالة ٣٩ من رسائلهم ، (ج) ٢ ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

عنايته تعالى بالعالم في صورة خلق مستمر <sup>(١)</sup> ، يحفظ وجوده ، ويرحمه على عدمه ، بمعنى أن الله في كل حين يحفظ وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته .

وإذا رجعنا إلى ابن حزم نجده يقول عن النظام أنه قال : " إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في وقت واحد دون أن يعدمه " <sup>(٢)</sup> ، وعلى هذا يرى النظام أن الله تعالى خلق الأشياء جميعاً مرة واحدة في الأزل ، ولكنه أبقاها في حالة سكون ، نتوصف بأنها موجودة بالقوة ثم أخرجنا إلى الوجود الفعلي في أوقات متلاحقة <sup>(٣)</sup> . كما يرى النظام : " أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن من معادن ونبات وحيوان وإنسان ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام ، خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض . وكل ما هنالك هو أن المتأخر منه في الزمان كامن في المتقدم ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون خلقها واختراعها " <sup>(٤)</sup> .

في ذلك يبين النظام أن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم خلق أبنائه ؛ لأن هؤلاء الأبناء فروع لزمت عن أصلها ، كانت في حالة الكمون <sup>(٥)</sup> أولاً ثم انتقلت إلى حالة الظهور بعد ذلك <sup>(٦)</sup> .

وعلى هذا يكون كل شيء في كل شيء ، ويعتبر الكون خروج الأشياء بعضها من بعض . والحاجة إلى قائل الكون هذه القائلين بهذا الرأي تكون لإخراج بعضها من بعض ، وتمييز بعضها عن بعض . وفي السالك نجد النظام قد استند إلى بعض الآيات القرآنية ومنها : ( ثم أنشأناه خلقاً آخر ) <sup>(٧)</sup> ، ( خلقاً من بعد خلق ) <sup>(٨)</sup> ، ( ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ) <sup>(٩)</sup> .

---

(١) الخلق المستمر هو أن العالم يستعد وجوده من الله بشكل مستمر ، ففعل الخلق فعل دائم . عبده الحلي : معجم المصطلحات الفلسفية . (ج١) ، ١ ، المركز التربوي للبحوث والإفتاء . مكتبة لبنان ، بيروت ، ٩٩٤ م ، ص ٣٦ ، مادة الخلق المستمر .

(٢) ابن حزم : المحصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق محمد إبراهيم تيسر ، عبد الرحيم عميرة . (ج١) ، ٥ ، (ج٢) ، ١ ، شركة عكاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ، ١٩٨٢ م ، ص ١٧٢ .

(٣) ديكتسي أوليزي : الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ص ١٤٠ .

(٤) ابن نباتة : سرح العيون ، ص ١٢٦ .

(٥) الكمون أي البطون . واللفظة الكمون تعد صفة للشيء الكامن . وتقابل هذه اللفظة لفظة الظهور إذ إن الكمون من معانيه بطون والاستتار ، ومذهب الكمون يقوم على الاعتقاد بأن كل شيء في كل شيء ، بمعنى أن كل شيء فيه جزء من كل شيء ، وينسب مذهب الكمون في الفكر الفلسفي العربي إلى النظام ، المتكلم المعتزلي . عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص ٧٧ - ٧٨ ، مادة الكمون .

(٦) زكي نجيب محمود : المعتزل والمعتزل في تراث الفكر ، ص ١٤٢ .

(٧) سورة المؤمنون آية ١٤ .

(٨) سورة الزمر آية ٦ .

(٩) سورة الأعراف آية ١١ .



بوجه عام يمكننا القول بأن المعتزلة أجمعت على أن العالم خلق من عدم ، ولما كان العالم مخلوقاً بفعله تعالى ، فله نهاية وهي فناؤه بإرادته تعالى وقدرته أيضاً . فتناول المعتزلة فناء العالم بناء على قولهم بخلقه ، لأن كل مخلوق متناه ، وكان هذا سبيلهم في إثبات حدوث العالم .

وإذا كان المعتزلة قد انتهوا في بيان كيفية الخلق على هذا النحو فإنهم عارضوا أصحاب الفرق والملل والنحل والأهواء التي التقي بها الإسلام وخالفته في عقيدة الخلق كالدهرية والمجوس والصابئة ، كما جاهدوا القائلين بقدم العالم . حيث إن من يعتقد أن العالم قديم أو يظن ذلك ، فإن نفسه نائمة ؛ وذلك أنه لا يخطر بباله ، ولا في فكره ، كيفية خلق العالم وتكوينه ، ولا يسأل عن خالقه من هو ، ولا من خلقه أو متى أحدثه ، ومن أي شيء خلقه ، وكيف صورته ولم فعل بعد أن لم يكن فعل ، وما الذي أراده بما فعله . وهناك العديد من التساؤلات التي فيها ، وفي أجوبتها انتباه للنفس .

من هذا كله اهتمت المعتزلة بالبحث عن الأدلة التي تؤكد وجود الخالق ، وكان إثباتها للخلق من أقوى الأدلة على إثبات وجود الله .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الكندي ، نجده موافقاً في ذلك لأراء المعتزلة ، إلى أن للكون علّة أولى . هي الله الذي خلق العالم ودبره ونظمه وجعل بعظمه علّة لبعضه الآخر . وبهذا كان الكون - فيما يقول الكندي - ليس <sup>(١)</sup> عن ليس ، أي موجود من اللاوجود ، لأنه من إبداع <sup>(٢)</sup> الله . وهذا يعني أن رأي الكندي لا يخرج في أكثر من جراتبه عن التعبير عن رأي المعتزلة في القول بحدوث العالم ، ومختلفاً في قوله هذا عن الفيلسوف اليوناني أرسطو ، الذي انتهى إلى القول بقدم العالم <sup>(٣)</sup> .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندي لم يقف وراء انحراف اليوناني الفلسفي ، موقف الموافق والمؤيد لكل حلول النظريات التي قال بها فالفلسفة اليونان .

ولنذكر الآن أدلة الكندي لإثبات حدوث العالم موضعين مدي تأثره بالمعتزلة في القول بحدوث العالم .

---

(١) ليس : كلمة عربية أو مصطلح فلسفي غير شائع . نجده عند الكندي وخاصة أنه يرتبط بقوله بحدوث العالم ، أي أن الله تعالى خلق العالم من العدم . وأيس ضد ليس أو لا ليس وتعني الوجود أو الموجود . وحين نقول : العالم أيس عن ليس ، أي إيجاد أو إبداع عن العدم ، وعمل الله تعالى هو تأييس الأيسات عن ليس ، أي إيجاد الموجودات أو إبداعها عن العدم ، أو كما نقول إن الله تعالى هو مؤيس الأيسات عن ليس ، أي مبدع المبدعات عن العدم أو اللاوجود . عاطف العراقي : نحو معجم للغة العربية ، ص ٢٧ ، مادة أيس .

(٢) إبداع : إظهار الشيء عن ليس . الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٦٥ ، أيضاً ،

R. Walzer : Greek into Arabic , P.187.

M.M.Sharif : A History of Muslim philosophy, P.430 .

(٣)

## ثالثاً : أثر المعتزلة على الكندي في القول بحدوث العالم :

نود قبل ذكر آراء الكندي حول مشكلة حدوث العالم وقدمه ، أن نبين الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم . فإثباته - أي العالم - إما أن يكون قديماً متحركاً على الدوام ، وهذا يرفضه الكندي ؛ أو قديماً متحركاً بعد سكون ، وهذا يرفضه الكندي ، أو قديماً ساكناً دائماً ، وهو مرفوض بدهاة ومرفوض عن الكندي ، وإما أن يكون حادثاً ساكناً دائماً ، وهو باطل بدهاة ، أو حادثاً متحركاً بعد سكون ، وهو مرفوض عند الكندي ، أو حادثاً متحركاً مع حدوثه ، وهذا هو اختيار الكندي <sup>(١)</sup> ، متبعاً في ذلك تعاليم النبي الإسلامي ، ومجانباً لآراء المعتزلة في عصره ، كما سنرى .

### ١- أدلة الكندي على حدوث العالم :

قد توصل الكندي إلى إثبات حدوث العالم ، عن طريق المقدمات والأصول التي وضعها أساساً لآرائه واستنتاجاته ، والتي أدت به إلى الرأي الذي يتفق مع العقيدة الإسلامية . وإذا رجعنا إلى رسائل الكندي الفلسفية ، وجدنا بعضها يدرس هذه المشكلة - مشكلة حدوث العالم وقدمه - ومن هذه الرسائل ، رسالته " في حدود الأشياء ورسومها " ورسالته " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم " ورسالته " في الفاعل الحق الأول التام " ورسالته " في إيضاح تناهي جرم العالم " . ويذهب الكندي متأثراً في ذلك بآراء المعتزلة ، ومن المقدمات والأصول التي تابع فيها المعتزلة . قوله بفكرة التناهي - تناهي الزمان وتناهي الأشخاص - فقد اعتمد عليها اعتماداً كبيراً ، ولذلك نجد أنه يذكرها في مواضع متعددة من رسائله بعد أن أقامها على أساس فلسفي واضح ستين . وبينما الآن أن نبين دليلاً أكبر وهو المستند على إثبات تناهي جرم العالم .

### ( أ ) دليل تناهي جرم العالم :

لاشك في أن نقطة البداية التي ينطلق منها الكندي لتأييد رأيه في حدوث العالم ، هي محاولة البرهنة على تناهي جرم <sup>(٢)</sup> العالم ، إنه حين حاول إثبات تناهي جرم العالم ، كان يقصد من ذلك إقامة الزمان والحركة على هذا التناهي ، أما اللانتهائي فمعناه أنه لا أول لوجوده . ولا ننكر أنه في هذه لفكرة يكاد يقول بما جاءت به المعتزلة ، حيث قالوا بفكرة التناهي - تناهي الأشياء - وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء كان جسماً أو زمناً أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم . وعلى هذا قدم الكندي لإثبات تناهي جرم العالم مقدمات عامة وهي :

( أ ) بعض البدهييات الرياضية .

( ب ) أن كان متتابع حادث .

( ج ) أن كل ما في جرم أو محمول على جرم متتابع . وهذا يشمل زمان وحركة الجرم .

(١) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) الجرم : ما له ثلاثة أبعاد . الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، (ج) ١ ، ص ١٦٥ .



فمن خلال المقدمة الأولى نرى " مقدمات رياضية كثيرة " ، هي فى الحقيقة قضايا بديهية بينة بنفسها واضحة ومعقولة . وهذه المقدمات هى التالية :-

- (١) إن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية <sup>(١)</sup> .
  - (٢) الأجرام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة <sup>(٢)</sup> .
  - (٣) إن الجرم ذا النهاية ليس لا نهاية له <sup>(٣)</sup> .
  - (٤) إن الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم <sup>(٤)</sup> .
  - (٥) إن كل جرمين متناهى العظم إذا جُمعا كان الجرم الكائن منهما متناهى العظم ، وهذا واجب فى كل عظم وفى كل ذى عظم <sup>(٥)</sup> .
  - (٦) إن كل شيء ينقص منه شيء فإن الذى يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه شيء <sup>(٦)</sup> .
  - (٧) إن الأصغر من كل شئين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه <sup>(٧)</sup> .
  - (٨) إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكبر أو بعد بعضه <sup>(٨)</sup> .
  - (٩) وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا سارنا إليه ما كان نقص منه عاد إلى المبلغ الذى كان أولا <sup>(٩)</sup> .
- وعلى أساس هذه المقدمات كلها - الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل - يشرع الكندى فى إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له .

---

(١) الكندى : رسالة فى الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، رسالة فى إيضاح تنهاى جرم العالم ، ص ١٨٨ ، وأيضا ، رسالة فى وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٢) الكندى : رسالة فى الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، وأيضا ، رسالة فى وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٣) الكندى : رسالة فى الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، وأيضا ، رسالة فى وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٤) الكندى : رسالة فى الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، رسالة فى إيضاح تنهاى جرم العالم ، ص ١٨٨ ، وأيضا ، رسالة فى وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٥) الكندى : رسالة فى الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، وأيضا ، رسالة فى وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٦) الكندى : رسالة فى مانية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ، ص ١٩٤ .

(٧) الكندى : رسالة فى الفلسفة الأولى ، ص ١١٤ ، وأيضا ، رسالة فى وحدانية الله ، ص ٢٠٢ .

(٨) الكندى : رسالة فى إيضاح تنهاى جرم العالم ، ص ١٨٩ .

(٩) الكندى : رسالة فى مانية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ، ص ١٩٤ .

الدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل ، وفصلنا عنه  
 ما محدوداً بالوهم ، كان الباقي : إما متناهيًا ، فيكون الكل متناهيًا ، وإما أن يكون لا متناهيًا ، وفي هذه  
 الحالة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك هو الذي كان أولاً ، أعني لا متناهيًا . لكنه  
 بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة ، إذن يكون اللامتناهي أكبر من اللامتناهي ، أو يكون  
 مثل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، إذن فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيًا وأن يكون جرم العالم  
 متناهيًا تبعاً لذلك (١) .

من هنا وصل الكندي إلى نفس النتيجة التي انتهت إليها المعتزلة ، وإن كان يختلف معهم في الأساس  
 على اعتماد كل منهما سواء من إنكار الجوهر الفرد أو إثباته .

فكان ما اتفق فيه الكندي مع المعتزلة هو القول بالتناهي والحدوث ، واختلف معهم في القول  
 بالجوهر الفرد .

فليس كل من أثبت تناهي الجسم هو في نفس الوقت يقول بالجوهر الفرد ، حيث إننا نجد الكندي قد  
 أثبت تناهي الجسم والعالم ولم يقل بالجوهر الفرد .

كما أننا عند فهم الجسم لدى كل من المعتزلة والكندي نجد بينهما تشابهاً واضحاً في تعريف الجسم .  
 فالجسم عند المعتزلة يتكون من أبعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق (٢) ، وكان يعد من هذه  
 الأبعاد يتركب من جواهر أو أجزاء ، فالخط هو ما يتركب من الجواهر طولاً وعرضاً وعمقاً . كما يذهب  
 بعض المعتزلة ممن ليس من أصحاب الجوهر كالنظام إلى تعريف الجسم بأبعاده وأنه يتكون من أعراض  
 مجتمعة ، على اعتبار أن الطول والعرض والعمق ما هي إلا أعراض تطرأ على الجسم (٣) .  
 ويتشابه تعريف الجسم عند المعتزلة بتعريف الجسم عند الكندي حين يعرف الجسم عن طريق أبعاده  
 الثلاثة قائلاً : " أما مثله طول فقط أعني به الخط ، وأما ما له طول وعرض فقط أعني به السطح ، وأما ما له  
 طول وعرض وعمق أعني به الجرم " (٤) ، ويقول في موضع آخر " الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة أعني  
 طولاً وعرضاً وعمقاً " (٥) .

(١) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى ، ص ١١٥ - ١١٦ ، رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، ص ١٩١ - ١٩٢ ، وأيضاً ،  
 رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له ، ص ١٩٤ - ١٩٦ .

(٢) الإيجي : جواهر الكلام ، ص ١٨٢ ، وأيضاً ، لوتبريتزل : مذهب الجوهر الفرد عند المنكسرين الأولين ، ص ١٣٤ .

(٣) متى أبو زيد : القصور الذرية في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ص ٥٥ .

(٤) الكندي : رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم ، ص ١٨٧ .

(٥) الكندي : رسالة في الفلسفة الأولى ، ص ١٢٠ ، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٤ ، وأيضاً ، عبد  
 الأمير الأعظم : المصطلح الفلسفي عند العرب ، (ط ٢) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩ م ، ص ١٩٠ ، رسالة



وإذا كان التعريف من الكندي يتشابه مع تعريف المعتزلة إلا أنه يختلف عنهم في أن هذه الأبعاد لا تتركب عنده من الجواهر الفردة كما هي عند المعتزلة .

وبعد أن أثبت الكندي تنهاى جرم العالم من خلال بعض البديهيات الرياضية ، يقدم لنا مقدمة ثانية لإثبات دليله هذا وهى :-

" إن كل متناه حادث " ، وترتبط هذه المقدمة عند الكندي بالعلاف الذى يحاول أن يثبت حدوث العالم بإثبات أنه متناه فى الجرم ، لأن مجموع أجزائه متناهية العظم كلا على انفراد ، وبما أن العالم مجموع أجزائه متناهية الجرم فهو متناه حادث ، وكل متناه حادث ، فالعالم إذن حادث <sup>(١)</sup> ، والحادث لا بد له أن يصدر عن قديم ، لاستحالة التسلسل فى الحوادث إلى ما لانهاية . لذلك كان الهدف هو إثبات تنهاى الحوادث ، وأنها مبتدئة فى الزمان .

وإذا كانت المعتزلة متفقة على وجوب التناهى من حيث أول الأشياء وبدايتها ، فإنهم اختلفوا فى وجوب تنهاى الأشياء من حيث آخرها ، ومن حيث استمرار وجودها فى الزمان المستقبل <sup>(٢)</sup> .

فالإسكافى والنظام يذهبان إلى أن المحدثات - العالم أو الحركة أو الزمان - وإن كان لها ، بحكم الضرورة والدليل العقلى ، بداية فإنه لا يحتم أن تكون لها نهاية ، لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء ابتناها بقاء الأبد <sup>(٣)</sup> ويقول الإسكافى فى هذا : " إنما تبدأ الأشياء وتنتهى من أولها لا من آخرها ، فلو لم يكن لها أول تبدأ منه لا شيء قبله ، استحالة وقوع شيء منها ، وفى مسحة وجودها ما يدل على أن لها أول ابتدئت منه . وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز حاليه التغير ، جاز أن ينمينا أبداً ولا يقطعها " <sup>(٤)</sup> ، أو يوقفها فى لحظة معينة <sup>(٥)</sup> .

أما العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تنهاى من آخرها ، كما أنها متناهية من أولها ، لأنه لو أمكن أن تكون لا متناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها .

ويقول العلاف فى هذا : " وجدت المحدثات ذات أبعاد ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاد .

---

(١) حسام الدين الألوسى : فلسفة الكندي ولراء القدامى والمحدثين فيه ، ص ١١١ ، وأيضاً ، ابن سوار ( أبو الخير الحسن البغدادي ) مقالة فى أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصداً . نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثه عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ٢٤٦ .

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريذة : رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٢٨ .

(٣) جلال موسى : الإسكافى ، ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم مذكور ، ص ٥٦٧ .

(٤) الفرياط : الانقضاء ، ص ١٣ .

(٥) أميرة عطفي مطر : دراسات فى الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص ١٢٠ .

فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله " ، ولذلك ذهب العلاف إلى أن هذا العالم لابد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات في أهل الآخرة <sup>(١)</sup> . والذي دعا العلاف إلى هذا الرأي هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ، ورغبته في تحاشي كل ما من شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لئلا - كما يقول العلاف - كل وجميع وغاية . لكي يقوم الفرق بين الحادث والقديم ، لأنه لما كان القديم لا متناهيًا لا يجري عليه حكم البعض والكل وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الكندي نجده يقول : " ليس كل ما له أول فله آخر ، كالعدد له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل ذي آخر فذو نهاية ، وليس كل ذي نهاية فله آخر " ، والكندي مع قوله بحدوث العالم ، وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك . وهو يصرح في كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية <sup>(٢)</sup> .

ويقول الكندي في هذا : " الانتباه إلى زمن محدود ، موجود فليس الزمان متصلًا مما لا نهاية له ، بل من نهاية اضطراباً . فليست مدة الجرم بلا نهاية ، فإنية الجرم متناهية . فيمتنع أن يكون جرم لم يزل فالجرم إذا مُحدث اضطراباً " <sup>(٣)</sup> .

وبعد أن أثبت الكندي تنامي جرم العالم من خلال أن كل متناهٍ حادث ، يقدم لنا مقدمة ثالثة لإثبات دليله هذا وهي : -

" إن كل ما في جرم أو محمول شئى جرم متناهٍ وهذا يشمل زمان وحركة الجرم " .

ويقول الكندي في هذا : " إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولاً فيه من حركة أو زمان لابد أن يكون متناهياً ، نظراً لتناهي الجرم " <sup>(٤)</sup> .

وفي موضع آخر يقول الكندي : " والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراباً ، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان - الذي هو مفصول بالحركة - وجملة كل ما هو محمول في الجرم فمتناهٍ أيضاً ، إذ الجرم متناهٍ . فجرم الكل متناهٍ ، وكل محمول فيه بعده أيضاً " <sup>(٥)</sup> .

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٠ .

(٢) محمد عبد الشدي أبو ريدة : رسائل الكندي نظمها . ص ٣٠ .

(٣) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم . ص ٢٠٦-٢٠٧ .

(٤) الكندي : رسالة في متية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له ، ص ١٩٦ .

(٥) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى . ص ١١٦ ، أيضاً ، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ،

ص ٢٠٢ .



هذا يعني، أن الجرم إذا كان متناهيًا عند الكندي ، فإن الزمان متناهٍ أيضًا عنده ، إذ إنه يقوم على الحركة ، التي تعد بدورها متناهية ، لأنها أساسًا حركة الجرم .  
 بوجه عام يمكننا القول إن الكندي حين حاول إثبات تنامي جرم العالم ، كان يقصد من ذلك ، إقامة الزمان والحركة على هذا التناهي ، وهذا هو دليله الثاني لإثبات حدوث العالم ، شأنه في ذلك شأن المعتزلة ، كما سنرى .

## ب - دليل تنامي الزمان والحركة : -

يعتبر البحث في الزمان من البحوث التي تحتل أهمية كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي ، خاصة الفكر الفلسفي الإسلامي . إذ إن البحث في هذا الموضوع قد ارتبط ارتباطًا مباشرًا بمشكلة الوجود بوجه عام ، حيث إن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود <sup>(١)</sup> .

وفي الواقع لا يندل الكندي إلا على بداية الزمان ، وتناهي جرم العالم ، ثم يرتب على بداية الزمان تنامي جرم العالم وحركته . ويرتب على تنامي جرم العالم بداية الزمان والحركة ، أما على الحركة فلا يقدم دليلًا مستقلاً . ولكن عندما تثبت بداية الزمان تثبت معه بداية للحركة . وكذلك إذا أثبتنا تنامي الجرم ، يكون قد أثبتنا بداية الحركة والعكس ، لأنه لا حركة إلا في جرم ، ولا جرم إلا وهو متحرك <sup>(٢)</sup> .

والكندي يقول في ذلك : " الزمان زمان جرم الكل ، أعني شئته . فإن كان الزمان متناهيًا فإن إثبة الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس موجود ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعني أنه مدة تعددها للحركة ، فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم تكن حركة ، والحركة هي تبدل الأحوال .. وكل تبدل فيو عاد عند مدة الجرم فكل تبدل فيو لذي الزمان ، فإن كانت حركة كان جرم اضطراباً " <sup>(٣)</sup> .

معنى هذا : أن الكندي يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضًا بالجسم . فالزمان زمان الجسم . أي مدة وجوده ، لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل ، والجسم أيًا كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء أكان هذا التبدل ، حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضطحلال ( زيادة أو نقص ) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكسوف والفساد ( الوجود والعدم ) <sup>(٤)</sup> ، وكل حركة

(١) عبد الرحمن بنوي : الزمان الوجودي ، (ط٢) ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ١٤٨ .

(٢) محمد بن الأيوبي : الفلسفة الكندي وأراء القناني والمحدثين فيه ، ص ١١٥ .

(٣) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١١٧ ، وأيضًا ، رسالة في وحدانية الله وتناهي حرد العالم ، ص ٢٠٤ .

(٤) الكندي : رسالة في الإثبات من العلة الناطقة القرينية للكون والفساد ، (ج) ١ ، ص ٢١٦-٢١٧ ، وأيضًا ، رسالة الجواهر الخمسة ، (ج) ٢ - ص ٢٢ .

معناها عند مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لما له زمان . وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم .

وعلى الرغم من تقارب فكرة الكندي عن بداية الزمان من المعتزلة واتفاقهم على القول بحدوث العالم ، إلا أنه يأخذ بالمفهوم الأرسطي للزمان ، عندما يعرفه بقوله : " الزمان إنما هو عدد الحركة أعني أنه مدة تعدّها الحركة " (١) أو قوله في موضع آخر : " الزمان مدة تعدّها الحركة فإن لم يكن حركة لم يكن زماناً " (٢) .

وعلى كل حال نؤكد أن الكندي لا يقدم أدلة منفصلة على بداية الحركة ولكنه يستخدم مسألة التلازم بين الحركة والجرم والزمان لإثبات بداية الحركة .

فإذا كان الجرم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو كما يقول الكندي : هو " المدة التي هو فيها هوية " (٣) ، أو " الحال التي هو فيها إتيّة " (٤) فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، فحينما يوجد جرم يوجد زمانه وحركته وإثبات بداية الزمان أو الحركة إثبات لبداية الجرم ، وكذلك إثبات تنامي جرم العالم يعني إثبات تنامي زمانه وحركته .

ومن ثم يقول الكندي : " إن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإتيّة . فهي معاً في الإتيّة ، فإذا كان الزمان ذا نية بالفعّل ، فإتيّة الجرم ذات نية بالفعّل اضطراباً " (٥) .  
معنى هذا : أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق أحدهما الآخر ، ولما كانت كلها متزامنة ، خاصة لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهياً ، فإن مدة وجود العالم متناهية وليا بداية ، وهي من ثم محدثة ، فالعالم حادث .  
ويقول الكندي في موضع آخر : " لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أولية ، بل ذات أولية " (٦) ، في بنو الإتيّة ، فإن ليس شيء ثابتة بالفعّل لا نية له " (٧) . ونلاحظ هنا شدة اهتمام الكندي بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك عن طريق إثبات وجوب تنامي الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تنامي في الماضي وإلا

---

(١) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١١٧ وأيضاً ، رسالة في وحدانية الله وتنامي جرم العالم ص ٢٠٤ .

(٢) الكندي : رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نية له وما الذي يقال لا نية له ، ص ١٩٦ .

(٣) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١١٩ .

(٤) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتنامي جرم العالم ، ص ٢٠٥ .

(٥) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١٢٠ وأيضاً ، رسالة في وحدانية الله وتنامي جرم العالم ، ص ٢٠٥ .

(٦) أولية يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندي .

(٧) الكندي : رسالة في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نية له وما الذي يقال لا نية له ، ص ١٩٨ .



لخرج ما لانهاية له إلى حيز الفعل <sup>(١)</sup> ، ويقول الكندي في ذلك: "لو أن كلام من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نياية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة للحالية أو إلى الزمان الحالي ، لأن ذلك لا يأتي إلا بعد أن يكون ما لانهاية له . سواء الحركة أو الزمان . قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن ، وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حدًا فاصلاً ، كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة " <sup>(٢)</sup> ، والحققة أن إثبات تنهاى الزمان الماضى هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وبطبيعة الحال رفض الكندي قول أرسطو بقدم الزمان . وذلك لأن خلق الزمان كان جزءاً من عملية خالق العالم . بمعنى أن الله قد خلق الزمان إلى جانب كونه هو الذى خلق أيضاً العالم لتكائن فى الزمان <sup>(٣)</sup> ، وهنا يظهر تأثير الكندي بالمعتزلة الذين كانوا يقولون بتناهى وحدث كل شيء سوى الله <sup>(٤)</sup> .

فقد سبق بيان قول العلاف بتناهى الحركات ، لأن ما له أول فله آخر وذلك فى مثل قوله : " كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل " <sup>(٥)</sup> .

وقد أوضحنا أيضاً قول كل من النظام والإسكافى اللذان ذهبا إلى " أن الأشياء لو لم يكن لها أول تبتدأ منه ، ولا شيء قبله أول ، استحال وقوع شيء منها ، وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أول ابتدئت منه " <sup>(٦)</sup> .

وهذا نفس ما رجلاه عند الكندي الذى اهتم اهتماماً فائقاً بإثبات تنهاى فى كل شيء سواء كان جسماً أو زماناً أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ، وإثبات وجود الله تكميم منزه عن صفات المحدثات . ومن المعروف أن قول كل من المعتزلة والكندى عن استحالة تحقق ما لا يتناهى أصبح قضية موجودة فى أى كتاب منذ القرن الثالث الهجرى وما بعده ، وقد أرجع الأشعري الحجة نفسها إلى حديث من أحاديث الرسول ( ﷺ ) كما سنجد ما حصر الأساس فى حجج الجوينى والغزالى وجميع من جاء بعدهم من كبار المتكلمين مثل الرازى <sup>(٧)</sup> .

(١) عبد الرحمن شاه ولى : الكندي وأراؤه الفلسفية ، ص ٢٨٥ .

(٢) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ١٢١ - ١٢٢ ، وأيضاً ، رسالة فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له ، ص ١٩٧ .

(٣) ولتر ستيس : الزمان والأزل ، ترجمة زكريا إبراهيم ، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧م ، ص ١٦٨ .

(٤) حسام الدين الألوسى : الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد ٨ ، العدد ٢ ، القاهرة ، ١٩٧٧م ، ص ٤١٦ .

(٥) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، (ط) ٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ١١٠ .

(٦) الخياط : الانتصار ، ص ١٣ .

(٧) حسام الدين الألوسى : فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ، ص ١٢٢ .

إذا رجعنا إلى الرازي نجده يقول : " هل كان في الأزل شيء من أجزاء الحركات ، أم لم يكن فإن لم يكن لزم أن لا يكون شيء من الحركات أزلياً وهو المطلوب ، وإن حصل جزء من أجزاء الحركات في الأزل فذلك الجزء إما أن يكون مسبوقاً بجزء آخر أو لم يكن فإن كان مسبوقاً بجزء آخر لزم أن يكون الأزلي مسبوقاً بغيره وهو محال ، وأن لم يكن مسبوقاً بغيره فهو أول لجميع الحركات فيلزم أن يكون للحركات ابتداءً وانتهاءً وهو المطلوب " (١) .

معنى هذا أن حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، وحقيقة الأزل لا تقتضي المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والأزل محال .

بوجه عام يمكننا أن نستشف من أقوال الكندي بأنه كان متأثراً بأراء المعتزلة ، حيث نجده يرفض وجود ما لا يتناهى بالفعل مثله - في ذلك - مثل المعتزلة لأن كل جسم يكون متناهيًا ، ولا يوجد جسم إلا ويشغل مكاناً أو حيزاً أو موضعاً (٢) ، وعلى هذا الأساس أثبت الكندي تناهي الزمان والحركة ، فحينما يوجد جسم يوجد زمانه وحركته ، ومن ثم فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيًا ، وأن يكون جرم العالم متناهيًا تبعاً لذلك ، وبما أن كل متناهٍ حادث ، إذاً فالعالم حادث .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأثر الكندي بالمعتزلة في القول بحدوث العالم ، حيث جاءت آرائه في هذا الموضوع ببنية على أسس سائدة تتفق مع العقيدة الإسلامية ، فكان الكندي المعتزلي المسلم متفق مع الكندي الفيلسوف ، وذلك لأننا لا نرى في آرائه شيئاً عن التخيض وقدم العالم ، كما هو الحال عند كافة المسلمين الآخرين .

## ٢. كيفية إحداث الله للعالم عند الكندي :

بحث الكندي في كيفية إحداث الله للعالم - شأنه في ذلك شأن المعتزلة - وقال إن الله خلق العالم من عدم ، وإذا تأملنا رسائل الكندي استطعنا أن نؤكد بأنه كان واضعاً بعدد معالجته لهذا الموضوع ، حيث نجده يقسم العالم في إحدى رسائله إلى عالم الأفلاك ، وعالم ما تحت الأفلاك ، أو عالم الأشياء الكائنة الفاسدة . ومعنى الأشياء الكائنة ، أي المكونة من شيء ؛ ومعنى الفاسدة أي الفاسدة إلى شيء ، أما عالم الأفلاك فهو حي ، أو حيوان منه كائن حي غير فاسد إلى غيره ، ومنه لا كائن ولا فاسد ، ويقول الكندي في ذلك : " إن الفلك غير مكون من غيره ، بل مبتدع إبداعاً عن ليس ، وليس بفاسد إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فبلى ضد فساد يفسد ، وأنه لا ضد للفلك " (٣) ، ويبين أن " الفلك هو العلة القريبة

(١) فخر الدين الرازي : المسائل الخمسون ، ص ٣٣٤ .

(٢) حسن مجيد شعيبي : نظرية المكان في فلسفة ابن سينا ، تحليل عاطف العراقي ، مجلة عالم الكتاب ، العدد ٢٠ ، القاهرة ،

١٩٨٨م ، ص ٣٣ .

(٣) الكندي : الإبانة عن مجرود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص ٢٥٢ .



للعالم السفلى الذى يفسد ويكون وأن الجرم الذى ليس هو بكانن ولا فاسد مبتدع لا من شيء " (١) ، ويقول الكندى بعد ذلك إنه " إذا كان انفلك سبب الحياة فى الأشياء الحية فيما دون فللك القمر فإنه أى انفلك بما هو حي وبما هو علة هو أشرف من المعلول ، لذلك صار دائم الحياة بشخصه إذ هو نوع بشخص واحد ، بينما صارت الأحياء المعلولة له كالنبات والإنسان والحيوان معاً فيه بالنوع لا بالأفراد ، ولكن جرم انفلك حي بحركة أى أنه متحرك ولكن علة " الله " حي بلا جرم ولا حركة " (٢) .

فالله إذن يوجد انفلك جرمًا متحركًا من لا مادة ولا زمان ولا حركة ، بل بفعل إلهي مباشر ، حيث إن " الله جعل الأفلاك مطيعة له بحركات ، ( أسرارًا ) معينة بلا تغيير ، وعن حركاتها يكون تغير الزمان ، وبتغير الزمان يتم كل حرث ونسل وجميع ما يكون ويفسد ، أى حسب تغير الفصول ومواقع الأرض من القمر والشمس والكواكب الأخرى ، وهذه الكواكب لازمة لأمراً واحداً لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جل ثناؤه ، وباتنظام حركاتها بفعل الله وإيقانه لها يستمر بقاء الكائنات الفاسدات بفعل تلك الحركات الفلكية " (٣) .

وفى موضع آخر يقول الكندى: " إن الأجرام الفلكية لا تقبل الكون والفساد حتى ينشأها مبتدعاً إن شاء نفعه ، كما أبدعها " (٤) .

من هذا يتضح لنا ، أن الله خلق العالم من لا شيء دفعة واحدة أى بدون زمن إلا أن الزمن يوجد مع العالم ويعطى الأفلاك والكواكب الحركة المستمرة ، وهذه باقية بأشكالها السبعة التي أرادها الله لها . وعن هذه تتعاقب أفراد الأنواع والأجناس من عناصر ومعادن ونبات وحيوان وإنسان مما هو فى عالم ما يكون ويفسد أو عالم ما دون فللك القمر ، عالم العناصر والمركبات . وهذا نفس ما وجدناه عند بعض المعتزلة .

ويوضح الكندى فى رسالته فى الجواهر الخمسة: " أن كل المركبات والأحسام والعناصر هى من ميدانين أساسيين هما الحيولى والصورة ، وهما ليسا من شيء " (٥) . وهكذا يقرر كوربان أن إبداع العالم عند الكندى هو من فعل الله وليس العالم بصادر عن الله بالفيض . فالكندى لم يقبل بمبدأ فيض العقول على غرار الأفلاطونية السحنة إلا بعد أن أقام الحجة على أن العقل الأول فى سلسلة العقول يخضع فى وجوده لفعل الإرادة الإلهية (٦) ، ولكن على الرغم من أن الكندى استعمل كلمة الفيض لشرح عملية الخلق ، إلا أنه ظل أقرب إلى روح الدين الإسلامى منه إلى أفلوطين .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢٥٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٤٦-٢٤٧ .

(٤) الكندى : رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، ص ٣٧٧ .

(٥) الكندى : رسالة الجواهر الخمسة ، (ج) ٢ ، ص ١٦ .

(٦) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٣٩ .

بناء على ما سبق يمكننا القول بأن الكندي قد ذهب إلى أن العالم مخلوق من عدم ، وكل ما يوجد من عدم لا بد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، فالأعلى يؤثر فيما دونه ، أما المعلول فلا يؤثر في علته ، لأنها أرقى منه في مرتبة الوجود ، وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباط علة بمعلول ، بحيث نستطيع من معرفة العلة ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلول كالحوادث المستقبلية (١) .

وهذا الاتجاه في فلسفة الكندي يجعله معارضا لمقومات الفكر اليوناني ، وموافقا للعقيدة الإسلامية ، إذ إن الله بديع السموات والأرض ، وهذا الإبداع هو الخلق من عدم . أي إيجاد الشيء من لا شيء .

ويقول الكندي في ذلك : " إن الفعل الحقيقي الأول هو تأسيس الأيسات عن ليس ، وأن هذا الفعل هو خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة ، فإن تأسيس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره . وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع " (٢) .

معنى هذا أن الله قد خلق أو أبداع الموجودات عن ليس وهذا بين لأن الله تعالى لو كان أبداع الموجود من موجود لكان لا معنى للإبداع ؛ لأن الموجود موجود قبل الإبداع ، وإنما يصح الإبداع في الموجود إذا كان لا من موجود أعني عدم (٣) .

ويقرر الكندي هذا المعنى بحسب الآيات القرآنية حيث يقول : " إن الله يوحى الشيء من لا شيء ، فالكافر مقر أنه كان بعد أن لم يكن ، وعظمه لم يكن هو معدوم ، فعظمه كان اضطرارا بعد أن يكن ، فأعادتها وإحيائها كذلك أيضا ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية فمن الممكن أيضا أن تصير حية ... بعد إذ هي لا حية ... ثم بين أن كون الشيء من نقضه موجود ، إذ قال الله تعالى : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا ، فَبِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ ﴾ (٤) ، فجعل من لا نار نارا أو من لا نار نارًا ، فإذا كان الشيء من نقضه اضطرارا ، فإن الحادث ، إن لم يكن يحدث من غير نقضه ، وليس بين النقيضين واسطة ، أعني بالنقيض هو ولا هو . فالشيء إذا يحدث من ذاته . فذاته إذا ثابتة أبدا لا أولية لها . " (٥) .

(١) محمد جالك شرف : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٩م ، ص ٧ ، وأيضا ، دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٨٣ .

(٢) الكندي : رسالة في المناهل الحق الأول القام والفاعل للنقص بالمجاز ، ص ١٨٢-١٨٣ ، وأيضا ،

Walzer : Greek into Arabic , pp.187-188.

(٣) مسكويه : القور الأصغر ، تحقيق طاهر الجزائري ، مطبعة السخانة ، مصر ، ١٣٢٥ هـ ، ص ٢٦ .

(٤) سورة يونس آية ٨٠ .

(٥) الكندي : رسالة في كيفية كتب أرسطو طائيس وما يحتاج إليه في تحصیل الفلسفة ، ص ٣٧ .



معنى ذلك أن الشيء ممكن أن يكون من نقيضه . فلو كان الشيء يخرج من ذاته ، لا من نقيضه ، لكان الشيء ثابت الوجود أبدًا زلًا ، بلا أولية ، فيأبى من يابى إلى ما لا نهاية ، ولكننا نجد النار موجودة بعد أن لم تكن ودثرة بعد أن كانت ، فلم يبق إلا أن النار من لا نار ، وكل كائن من غير ذاته كان ، أى من الله .

وأما أن فعله بلا زمان ، فهو معنى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا ، أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (١) ، " ردًا على الكافرين الذين يحسبون أنه كلما كبر الشيء طالت مدة إيجاده وخلقه ، قياسًا على فعل البشر لمصنوعاتهم ، وليس الأمر متوجهًا إلى مأمور موجود ، بل على عادة استعجال العرب ، من وصف الشيء بما ليس له فى الطبع " (٢) .

ومن ثم أورد الكندي فى هذا المجال " جواب الرسول ( ﷺ ) على المشركين الذين سألوه ﴿ مَنْ يَحْيِى الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ (٣) فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه ﴿ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ - إِلَى قَوْلِهِ : كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (٤) فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تكن ، فمن الممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميمًا ، أن تكون أيضًا . فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس ومن إبداعه ، فأما عند ربهم فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فإن القوة التي أبدحت قادرة أن تخلق ما أشد . " (٥) .

معنى هذا أن إعادة المادة الرمم أسهل من إيجاد المبدع ، والتوقع أننا لو رجعنا إلى المعتزلة نجد أنهم يقولون نفس ما قاله الكندي فى هذا الصدد من أن وجود هذا العالم المخلوق متوقف على خلقه ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة خلقه (٦) ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تغنى العالم ، فيعود لا شيئًا ، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئًا (٧) .

ومكذا يقول الكندي مثله فى ذلك مثل المعتزلة ، إن العالم ، وكل ما له من حركة ومن مان مبدع ، أى مخلوق مستقل عن ليس .

ونلاحظ أن الكندي يستخدم فى معظم رسائله قول الإبداع فهى تساوى الخلق من لا شيء عند المعتزلة . معنى ذلك أن الله يجمع بين الخلق والإبداع . إذ إن الإبداع صفة تصال الخلق ، إلا

(١) سورة يس آية ٨٢ .

(٢) الكندي : رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(٣) سورة يس آية ٧٨ .

(٤) سورة يس آية ٧٩ - ٨٢ .

(٥) الكندي : رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة ، ص ٣٧٤ .

Walzer : Greek into Arabic , P.192 .

(٦)

John W.Yolton : A Locke Dictionary , black well, Oxford, 1993 , "God" p.80 .

(٧)

أن الإبداع يكون أعم من الخلق ، كما أنه - أى الإبداع - يدل على التدبير والنظام فى العالم ، بفعل قدرة كاملة مبدعة تمسك نظام الكل .

ويقول الكندى فى ذلك : " الواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر " (١) .

بوجه عام يمكننا القول : بأن الكندى ظل يتحرك على أرض دينية ، بعيداً عن التأثير بالفكر اليونانى فى مسألة الصلة بين الله والعالم ، وهذا يعنى أنه لا ينطلق من موقف فلسفى ، بل من منطق معتزلى كلامي .  
إذ إننا نجده يؤكد فى وضوح تام - شأنه فى ذلك شأن المعتزلة - بأن العالم حادث من لا شيء ، أوجده الله بفعل خارق هو قوله " كن فيكون " ، بدون زمان ، ولا حركة ، ولا مادة ، فأوجد العالم ككل وكذلك الكواكب باقية بأشخاصها ، وبدون زمان ، وأوجد موجودات ما تحت فلك القمر باقية بأنواعها لا أفرادها ، وظهورها ووجودها أى الأفراد يكون بزمان وتتابع ومدة ، ووجود هذا العالم وبقاؤه ، ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة والقدرة الإلهية الفاعلة لذلك . وبهذا يكون الكندى من القائلين بنظرية الخلق المستمر مع قبول السببية أو العلية ورفض الذرية .

وأخيراً ينبقى لنا أن نقرر بالإجمال بأن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التى يقوم عليها إثبات وجود الله .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب تهافت الفلاسفة وجدنا الغزالى يأخذ على الفلاسفة إقتسامهم الأدلة على وجود الله ، وذلك رغم أنهم ذهبوا إلى القول بقدم العالم . وهذا يعتبره الغزالى تناقضاً ، إذ إن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ، ليس من حقه أن يدلل على وجود الله .

بل إن الغزالى يرى أن آراء الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم تؤدي إلى مذهب الدهرية . فهو يذهب فى كتابه تهافت الفلاسفة إلى أن " الفلاسفة قد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك . وهذا المذهب وإن كان متناقضاً " (٢) ، فهو يؤدي إلى " مذهب الدهرية طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً ، كذلك الأجسام بلا علة ، فما معنى قولهم : بأن هذه الأجسام وجودها بعلة وهي قديمة ؟ " (٣) .

فإن الغزالى يرى هنا أن من يقول بحدوث العالم هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله . أما القائل بالتقدم فإن تنليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أسس له ، نظراً لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم .

(١) الكندى : رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ١٦٢ ، وأيضاً ،

Walzer : Greek into Arabic , P.188 .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٤١ ، وأيضاً ، عاصف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ، ص ١٢٣ وما بعدها .

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ، ص ١٨٢ .



## الفصل الثالث

الأدلة على وجود الله

عند المعتزلة والكندى

---

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :-

أولاً : تمهيد .

ثانياً : أدلة وجود الله عند المعتزلة :-

١ . دليل الحوادث .

٢ . الدليل الغائى

ثالثاً : أدلة وجود الله عند الكندى ومدى استناده من المعتزلة :-

١ . دليل التضاييف ( الحوادث ) .

٢ . دليل الوحدة والكثرة .

٣ . دليل المقارنة بين عمل النفس فى الجسم ، وعمل الله فى الكون .

٤ . دليل الثنائية والحداية الإلهية .

## أولاً - تمهيد :-

لا شك أن قضية التدليل على وجود الله تعالى ، أي إقامة مجموعة من البراهين على وجوده ، تأتي في مقدمة القضايا التي تتعلق بالإلهيات ، بل تعد أول وأبرز قضية في هذا المجال ، إذ إن الفيلسوف أو المفكر بوجه عام يهتم حين يبحث في مجال الإلهيات ، أولاً وقبل كل شيء ، بإقامة دليل أو أكثر على وجود الله تعالى ، ثم يهتم بعد ذلك ، بالبحث في القضايا الأخرى التي تترتب على إقامة الأدلة أو البراهين على وجود الله تعالى <sup>(١)</sup> ، معنى هذا أن قضية التدليل على وجود الله من القضايا الفلسفية التي حازت اهتمام كل من المعتزلة والكندي .

إذ توجد شواهد في غاية البساطة وهي التركيب ، والتغير ، والحدوث ، والنهاية ، يتبين منها نقص العالم ، واحتياجه إلى موجود كامل يفسره . وهذا هو الأصل في اشتغال العقل بالفحص في وجود الله وماهيته <sup>(٢)</sup> .

والحقيقة أننا لو نظرنا إلى القرآن الكريم نظرة متأنية لوجدنا أنه ينبه العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة ، لأن معرفة الله في الدنيا لا تتم بالضرورة والمشاهدة ، بل باكتساب عقلي ، أي بالنظر والتفكير <sup>(٣)</sup> .

والدليل على ذلك أن العلم به لو كان ضرورياً لوجب ألا يختلف العقلاء فيه ، كما لم يختلفوا في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار . ولكن من المعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبت وجوده ومنهم من نفاه ، كما أن الله لا يُعرف أيضاً بالمشاهدة . وإلا لشاهده الناس عياناً . إذا فاته لا يعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة . من هنا وجب أن نعرفه بالنظر والاستدلال <sup>(٤)</sup> .

وإذا ذهب بعض علماء العقائد في الإسلام إلى حد القول بأن الاستدلال العقلي من الأصول المستقرة في الإسلام ، وذلك لأن القرآن الكريم قد حث العقل على ضرورة التأمل في الكون ، وملاحظة

---

(١) عاطف العراقي : أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الإسلامي ، مقالة نشرت ضمن كتاب دراسات فلسفية لإبراهيم مذكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩م ، ص ٧١ ، وأيضاً ، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص ٢٩١ .

(٢) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٩م ، ص ١٤٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد حمزة ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص ١٩٩ . وأيضاً القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي : مطالب العاقل على طوابع الأنوار ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٣٠٥هـ ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٤) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار السلام للمطبعين ، بيروت ، ١٩٨٣م ، ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .



آثار الخلق والإبداع والتدبير والإحكام فيه ، من أجل الوصول إلى وجود خالق مبدع أحكم صنع كل شيء وأتقنه وهو يوالى عنايته وتدبيره .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالي نجده يقول : " أول ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طريق النظر والاعتبار ، ما أرشد إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان " (١) . وهذا يعني أن القرآن قد جعل العقل هو الأساس في إثبات وجود الله ومعرفة (٢) .

وبضرورة العقل يُعلم وجود البارئ سبحانه ، والضرورة هي ما لا يتطرق إليها شك ، وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء ، فقد استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل ، وأن الفاعل ليس في وجوده شك ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ أفى الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (٣) ، معنى هذا أن الله تعالى أخبر بأن فاطر السموات والأرض ليس في وجوده شك ، فثبت بهذا أن البارئ سبحانه يُعلم بضرورة العقل (٤) .

كما أن الدلائل التي تدل على إثبات وجود الله (٥) عز وجل غير محصاة ، ولا متناهية . لأنها بعدد أجزاء أعيان الموجودات من الحيوان والنبات وغير ذلك مما خفي من الأبصار ، فلا يوجد شيء وإن هجر جسمه إلا وفيه عدة دلائل تدل على وجوده تعالى ، وتصرح بالوحيته . وهكذا ترى المستقلة أن العقل هو أساس وجوب الإيمان بالله (٦) ، وهذا لا يعني أن المستقلة قد استغنت عن القرآن الكريم في إثباتها لوجود الله ، وإنما يعني أن الدلائل التي نبيها القرآن لا يتم إدراكها وفيها إلا بالعقل وحده عن طريق نظره في هذه الدلائل وتكبره لها . ولما كان الأمر كذلك ، فإن النظر العقلي والتفكير في وجود الله تعالى ، يعد أول الواجبات على الإنسان عندهم .

بناءً على ذلك ذهبت المستقلة إلى القول بأن كل كائن عاقل يستدرك حقيقة وجود الله بواسطة عقله ، ولذلك يكفيه أن يفكر في المعلومات الصالحة وفي أسبابها المختلفة حتى يصل إلى وجود

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (جـ) ١ ، كتب قواعد العقائد ، دراسة إحياء للكتب المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٠٥ .

(٢) فخر الدين الرازي : مقدمة كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة على سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ م ، ص ١ .

(٣) سورة إبراهيم : آية ١٠ .

(٤) ابن تومرت : عقيدة ، الرسالة (٢) ، ضمن مجموعة الرسائل ، ص ٤٧ - ٤٨ .

(٥) الله : هو المبدأ الأساسي للنظام في العالم ، للعقل في الإنسان ، للتطابق بين الفكر والأشياء ، إنه الواعد الذي ينطلق منه مبدأ التوحيدية ، خليل أحمد خليل : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص ٢٣ ، مادة " الله " .

(٦) جون تسيور : العقيدة والتربية في الإسلام ، ص ٩٩ وأيضاً ، أبرز المعين للنفس : بحر الكلام في علم التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٧ م ، ص ١٤ .

ب. نينا. وعلى المفكر أيضا أن ينظر إلى النظام المساند في الكون ليرى فيه برهانا جليا واضحا  
ج. ختام نه (١).

أما الذي لا يدري لماذا خلق ، ولا يدري ما الحكمة في وجوده على الأرض ، يعيش كالأعشى في  
الحياة الدنيا ، وتنتهي حياته وهو لا يعرف لماذا بدأت ؟ ويخرج من الدنيا وهو لا يدري لماذا دخل إليها ؟ (٢) ،  
كذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ ﴾ (٣) .

## ثانياً - أدلة وجود الله عند المعتزلة :

نكاد نقول إن المعتزلة قد بذلت جهدا كبيرا ، ليس في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى  
بأكثر من دليل ، ولكن في مجال الإلبيات بصفة عامة شاملة ، كموضوع الوجدانية ، والعلاقة بين الذات  
والصفات ، إلى غير ذلك من موضوعات تعد داخلة في مجال الإلبيات . وإذا أردنا الإقتصار على مجال  
الاستدلال على وجود الله تعالى ، قلنا : إنهم يستدلون على وجوده تعالى بأكثر من دليل .

فبعد أن أثبتت المعتزلة حدوث العالم ، وكيفية هذا الحدث اتجهوا إلى إثبات محيـث العالم ،  
وخالفوه وهو الله تعالى . فلا تلك المعتزلة أبدا في وجوده تعالى ، ولكن حل هسيا كان البحث في ماهيته  
وعلاقته بهذا العالم المخلوق .

ودعمت مسلكة إثبات وجود الله من أهم المشكلات الوجدانية التي شغلت المعتزلة أكثر مما شغلت غيرهم ، فهم  
لقد اتفقوا عن الإسلام ضمت من فكر الخلق والخلق ، وقسموا في هذا السبيل لثلاثين أساسين على وجود الله تعالى -  
هنا دليل لحدث ، ودليل الغائية والغاية الإلبيية - ومينوا بيما للكندى سبيل البرهنة على وجود الله . فلا جدال في  
أن معظم رسائل الكندى لا تخطر من أفكار كسبه ما عند المعتزلة بحسب طريقة تفكيرهم في التعبير ، بمعنى أن رأى الكندى  
لا يخرج عن التعبير عن رأى المعتزلة . وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن دراسات الكندى الفلسفية لمشكلات  
الأهمية تعد استمرارا لموقفه الكلامي الاعتزالي .

## ١- دليل الحدث :

تعتمد المعتزلة على النتيجة القائلة أن كل حادث له محيـث ، لإثبات أن العالم حادث وله محيـث (٤) .

(١) أنبير نصري ناصر : فلسفة المعتزلة ، (جم) ١ ، ص ١١٩ .

(٢) عبد المحيد عزيز الزنداني : التوحيد ، (ط) ٣ ، مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٩١ م ، ص ١٧ .

(٣) سورة ممتد آية ١٢ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المحيـث والتكليف ، جمع الحسن بن مازويه ، تحقيق حسن السيد حمري ، مراجعة أحمد فؤاد الأمراني ،

دار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٦٨ ، أبو رشيد النيسابوري : التوحيد ونيل الأصول ، تحقيق

عبد الوهيد أبو ريـدة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٥٢ ،

والجانب الثاني ، الحسن بن مازويه : الشكر على أحكام السواقر والأعراض ، ص ٩٣ .



والعالم حادث بدليل أنه لا يخلو من الحوادث . وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث . ولا بد لحدوث هذا الحادث من مسبب وموجد (١) ، كما تشهد به بديهية العقل :

ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها (٢) ، فالحوادث كلها لا بد لها من أسباب متقدمة عليها ، وكل واحد من هذه الأسباب حادثة أيضا ، فلا بد لها من أسباب أخرى ، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب ، وموجدها وخالقها (٣) .

وهذا يعنى أن العالم بجميع أجزائه وجواهره وأعراضه حادث بالضرورة ، فكل ما فى العالم إما زائل بالمشاهدة أو ملازم للزائل ، ولا يلزم الزائل إلا قابل الزوال وهو الحادث (٤) ، الذى يحتاج إلى محدث ، وذلك بمقتضى ضرورة عقلية - لا شك فيها - حاكمة بأن حدوث شيء من نفسه محال .

من هنا وفى سبيل الوصول إلى وجود الله تعالى عن طريق دليل الحدوث تقيم المعتزلة قياسا للغائب على الشاهد ، لإثبات أن كل فعل لا بد له من فاعل (٥) ، وهذه تعد عندهم معرفة ضرورية أولية ، حيث إنه من الثابت أن كل فعل له فاعل ، وكل حادث له محدث .

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن إرجاع حدوث الأجسام إلى محدث مأخوذ من التشبه بالأفعال الإنسانية ، حيث إن تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، وكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركها فى الحدوث ، فيجب احتياجها إلى محدث فاعل (٦) .

معنى هذا : أن استدلالنا بأفعالنا على وجود أنفسنا واستخدام هذا فى إثبات وجود الله ، ذلك أن إثبات المحدث فى الغائب لا يكون إلا بعد إثباته فى الشاهد ، ولما كانت أفعاله تعالى تدل عليه ، لأنه لا يرى ولا يدرك بشيء من الحواس ، فطريق العلم به يكون بأفعاله .

---

(١) ابن الجوزى البغدادي : تنبيه يلوس ، إدارة الطباعة المنيرية ، مطبعة النهضة بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٨ م . ص ٤٢ ، وأيضا عبد الفتاح أحمد فواد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ج ١ ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، ١٩٩٧ م ، ص ٢٥٠ .

(٢) الإيجي : لمواقف ، تحقيق السيد الشريف فخر جقى مع حاشيتين لعبد الحكيم شيبانكوتي وحسن شاه انفاري ، (ج) ٨ ، (ط) ١ ، الموقف الخامس فى الإلهيات ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٧ م ، ص ٣ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، (ج) ٢ ، ص ١٠٦٩ .

(٤) محمد عبده : رسالة للواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، (ط) ٢ ، مطبعة المنار ، مصر ، ١٩٢٥ م ، ص ٢٤ .

(٥) الفاعل هو كل ما يؤثر أو يفعل شيئا ، حيث إن فعل شيء من غير فاعل محال . جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، (ج) ٢ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢ م ، مادة الفاعل ، ص ١٣٥ .

(٦) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٨ ، وأيضا ، النيمابوري : فى التوحيد ، ص ٥٣ .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الجاحظ نجده يقول : " القياس يوجد والشواهد تشهد بأن للأشياء خالقاً حكيمًا قادرًا فما يمنعه أن يدبر خلقه ؟! فإنه لا يصح في القياس أن يهمل الصانع صنعته إلا لإحدى خلال ثلاث : - إما عجز ، وإما جهل وإما شر ، وكل هذا محال في صفة الخالق القديم تعالى " (١) ، فوجود الأفعال ، مثل خلق العالم دليل على وجود خالق لها . وبالرجوع إلى الباقلاني في معرض بحثه عن موضوع إثبات وجود الله نجده يقول : " لا بد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور . والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور ، وللبناء من بان ، وأنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صانع ، فوجب أن تكون صور العالم ، وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ، إذ كانت ألطف وأعجب صنعًا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات " (٢) . معنى ذلك أن الحوادث كلها لا بد لها من محدث . وهذه المقدمة القائلة باحتياج المفعول إلى فاعل أو احتياج المحدث إلى مؤثر ، مقدمة ضرورية تعرف من بداهة العقل .

فلا يمكن تصور وجود صناعة بدون صانع ، فكانت نقطة البداية هي التأمل في العالم ونظامه باعتبار أنه فاعل للخالق .

وعلى هذا فقد اتفقت المعتزلة على أن هناك صلة بين القول بحدوث العالم ووجود الخالق ، بمعنى أن العالم إذا كان حادثًا فلا بد له من محدث ، حيث إن حدوث شيء من غير إحداث محدث مستحيل ، وقد وافقهم الكندي في أن القول بحدوث العالم يؤدي إلى القول بوجود محدث للعالم . وهذا يدلنا على مدى تأثير الكندي بالمعتزلة في إثباته لأدلة وجود الله .

فبيد أن أثبتت المعتزلة أن العالم حادث ، وأن كل حادث له محدث ، يثبتون بعد ذلك أن هذا المحدث هو الله تعالى ، وهذه قضية استدلالية . ونكي يثبتوا وجوده تعالى محدثًا للعالم ، يثبتون أن هذه الحوادث لا تكون حادثة بنفسها ولا قديمة ، وإنما تكون محدثة لفاعل خارج عنها ؛ لأن القادر منا لا يمكنه أن يفعل الأجسام البتة ، فلا بد من أن يكون فاعلها مخالفًا لنا (٣) لأنه لو كان مثلنا لصح منا فعل الجسم كما صح منه فعل الجسم ، فإذا لم يصح منا علمنا أنه يجب أن يكون فاعلًا مخالفًا لنا .

كما لا يجوز أن نقول بأن الجسم قد أحدث نفسه ، إذ لو كان محدثًا لنفسه لوجب أن يكون قادرًا

(١) الجاحظ : الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير ، (ط) ١ ، مكتبة المدرسة العشرية ، حلب ، ١٩٢٨ م ، ص ٧٣ .

(٢) الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٤ - ٤٥ ، الإنصاف ، ص ٢٧ ، أبي زيد البلخي : البدء والتاريخ ، (ج) ١ ، باريس ،

١٨٩٩ م ، ص ٥٨ ، وأيضًا : نوران الجزيري : قراءة في علم الكلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،

١٩٩٢ ، ص ٤٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، (ج) ١ ، ص ٢٠٨ .



قبل إحدائه ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون قادرًا في حالة العدم ، والقادر لا يجوز أن يكون قادرًا وهو معدوم <sup>(١)</sup> . فثبت بهذا أن الجسم لا يجوز أن يكون محدثًا لنفسه ، ووجب أن يكون محدثه قديمًا .

والدليل على ذلك ، أن فاعل المحدثات لو كان محدثًا لاحتاج إلى مُحَدِّث ، لأن غيره من الحوادث إنما احتاج إلى محدث من حيث كان محدثًا <sup>(٢)</sup> وهكذا إلى ما لا نهاية . وذلك محال : لأن المحدث قائم بنفسه ، لا يفتقر إلى محل <sup>(٣)</sup> ، فلو لا المحدث لما وجد المحدث ، ويقول الغزالي في ذلك : " وجود القدم لا يتوقف على وجود الحدوث ، بل وجود الحدوث موقوف على وجود القدم ، ووجود المحدث فقير إلى وجود القديم " <sup>(٤)</sup> ، معنى هذا أن القديم متقدم على كل حادث ، وما من حادث إلا وقبله حادث ، فضلًا عن قديم .

فإذا علم نفى التشبيه بين القديم والحادث ، علم وجود القديم سبحانه . إذ كل من وجبت له البداية والنهاية والتحديد وجب له التغير والحدوث والافتقار إلى القديم ، والقديم ليس له بداية ، إذ كل من وجبت له البداية له قبل ، وكل من له قبل له بعد ، وكل من له بعد له حد ، وكل من له حد حادث ، وكل حادث مفتقر إلى القديم ، والقديم هو الأول من غير بداية ، والآخر من غير نهاية ، موجود من غير تشبيه <sup>(٥)</sup> ، ونتيجة لذلك نجد السعترلة قد برهنت على حدوث العالم ، وعلى وجود محدث أول له .

والواقع أننا لو رجعنا إلى العلاف نجده يقول : " إني لا أقول بحركات لا تنتهي أولًا ، أعني لا تنتهي من طرفها الأول ، وبمعنى آخر : أنى أنكر الحركة التى لا بداية لها . فإذن لكل حركة محرك تتحرك بواسطته وهكذا ، لا يمكننا التسلسل في مجموعة العلل . إذا ، هناك محرك أول لا يتحرك بآخر . وهو السبب الأول لكل حركة ، وهذا المحرك الأول هو الله " <sup>(٦)</sup> .

كما نجد النظام يتابع العلاف في قوله : " إن جميع الحركات متناهية ومحنة ، وكل محدث يحدث عن علة ، ولا يمكننا التسلسل في مجموعة العلل . إذا ، هناك علة أولى غير محنة وهى الله " <sup>(٧)</sup> .

(١) الشهابوري : التوحيد ونصوص الأصول ، ص ٥٧ .

(٢) الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٦ .

(٣) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، بتم فوقية حسين محمود ، مجلة تراث الإنسانية ، العدد (٣) . المجلد (٦) ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨م ، ص ٢٩٩ .

(٤) الغزالي : رسالة التجريد في كلمة التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٥) ابن تومرت : عقيدة ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٦) أنيس نصري نادر : فلسفة المعتزلة . (ج) ١ ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٧) القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، (ج) ٢ ، ص ١٦٧ ، وأيضًا المنية والأمل ، (ج) ٢ ، ص ١٣٥ .

وهناك براهين أخرى تركز على نظريات فلسفية يقدمها بعض المعتزلة ، فمثلا يستتج الإسكافي وجود الله من وجود الأشياء ، ويقول : " إن الأشياء تبدأ من بدايتها لأنه إن لم يكن لها بداية فلا يمكن أن يوجد شيء . فوجود الأشياء يدل على أن لها بداية ، والبداية حركة ، إذ إنها المرور من حالة العدم إلى حالة الوجود ، وهذه الحركة يلزمها محرك والتسلسل يستتبع هنا ، إذا ، يوجد محرك أول حرك الأشياء من العدم إلى الوجود " (١) .

هذا البرهان يتعلق بماهية العالم ، وبمروره من حالة العدم إلى حالة الوجود ، كل ذلك يتطلب وجود علة خارجية متميزة عن العالم وهي الله .

كما نرى هشام الفوطي يركز على الفرق الموجود بين الجوهر والعرض لإثبات وجود الله تعالى .

فكان يقول : " إن الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقاً ولا تصلح الأعراض دلالات ، بل الأجسام تدل على كونه خالقاً " (٢) .

فيحدث الأعراض يصح حدوث الأجسام ، ويحدث الأجسام يصح وجود الباري سبحانه ، لأن الأجسام ثابتة بالضرورة وليس الأعراض كذلك .

ويحكي الخياط في كتابه الانتصار أن الفوطي كان يقول : " إن الأجسام بألوانها ، وطعومها ، وتألقيها واقتراقها ، وعصرها وبردها ، وبيسها وبنيتها ، دلالت على الله أنه خلقها ونسجها " (٣) .

من هذا يمكننا القول بأن دليل حدوث الأجسام واحتياجها إلى محدث ، كان دليلاً عاماً على وجود الله عند المعتزلة ، إلا أن النظام قد سلك في استدلاله على وجود الله مسلكاً لم يسلكه قبله أحد من متكلمي المسلمين ، لأنه استدلال فلسفي صريح ، ففيه التغافل إلى ما وراء هذه المظاهر من المقارنة بين المتضادات ، وكيف أن ذلك العالم المستل بالمتضادات من الحار والبارد ، والمضئ والمظلم ، والمادي والمعنوي ، والمتحرك والساكن وهكذا ، اجتمع وألف وحدة منتظمة تسير تبعاً لقانون واحد ، ولغاية واحدة وهذا كله مع تنافر طباع أجزائه ، واختلاف خواصها ، وتضاد وظائفها التي يقوم بها كل جزء منفرداً عن الجزء الآخر . ولما نظر النظام ورأى كل هذا حكم بأن ذلك لا يكون إلا إذا كان هناك قاهر قهر تلك الأشياء المتضادة وجمع بينها ، وجعلها في نظام تام لتؤدي غاية سامية (٤) .

(١) البير نصري ناصر : فلسفة المعتزلة ، (ج١) ، ص ١٦١ .

(٢) عبد القاهر الجبلي : الفرق بين تارك ، تعيق محمد بدر ، مطبعة المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩١٠ م ، ص ١٤٨ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٥٩ .

(٤) علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، (ط١) ، مطبعة السعادة ، المكتبة

الحسينية ، القاهرة ، ١٩١٨ م ، ص ٢١٢ .



ويقول النظام في ذلك : " وجدت الحر والبرد ، مع ما هما عليه من التضاد والتنافر ، مجتمعين في جسد واحد ، فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما ، إذ كان شأنهما التضاد ، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين ، وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما . فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما " (١) .

كما يقول النظام : " إذا جمع الإنسان بين أنواع من المتضادات كالنار ، والساء ، والهواء ، والتراب ، فذلك دليل أيضاً على حدثها غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعهما ، لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليهما . فمخترع هذه الأشياء ، ومخترع الإنسان هو الله تعالى الذي لا يشبهه شيء " (٢) .

من هذا كله نرى النظام قد استخدم هذا الدليل في الرد على المنانبة في زعمهم " أن النور والظلمة مختلفان متضادان في أنفسهما وأعمالهما ، وأن جهات حركتهما مختلفة . وقال لهم النظام : إذا كان على ما وصفتم ، فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر قهرهما ، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما ، والنظام بهذا يزعم : أن للأشياء خالقاً خلقها ومديرها ، فقهرها على ما أراد ومبرها على ما أحب واجمع عنهما ما أراد جمعه ، وفرق بينهما ما أراد تفريقه " (٣) .

معنى ذلك : أن الله إذا كان قادراً على قهر الحر والبرد ، فهو قادر أيضاً على قهر النور والظلمة ، لأنهما لو تركا وشأنهما لما انتهيا إلى اتفاق لأنهما ضدان . فلا بد من افتراض فوقهما قاهراً أو جامعاً يجمعهما فهو الله سبحانه ، الذي أحدهما وأحدث غيرهما من المتضادات الكثيرة التي جمع بينها في هذا العالم حتى انتظم واكتمل شكله .

بوجه عام يمكننا القول بأن كل ما في الوجود مفتقر إلى الله في إيجاده ، محتاج إليه تعالى ، فلا يمكن لأحد أن يدعى وجود حادث بدون محدث أحدثه ، كما لا يمكنه أن يقول إنه هو الذي أحدث نفسه .

ويتبين هذا في مثل قوله تعالى : ﴿ أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (٤) . فنجد في هذه الآية تساولين : - التساؤل الأول وهو : هل خلقوا من غير خالق ؟ وهذا مستنع بما يقتضيه العقل ، إذ إن لكل معلول علّة ، ومن ناحية أخرى نجد التساؤل الثاني وهو هل هم خلقوا أنفسهم ؟ وهذا أشد امتناعاً .

(١) الخطوط : الاتصال ، ص ٤٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٤) سورة النور : آية ٢٥ .

من هنا ذهبت المعتزلة إلى أن وجود الله أوضح من أن يبرهن عليه ، وأن العلم بحدوث العالم هو أحد أبواب العلم بالتوحيد ، وهو الطريق المؤدي إلى معرفة الله تعالى . وقد وافقهم الكندي في ذلك ، حيث ذهب إلى أن العالم نفسه هو الدليل على وجود الله . ويرجع ذلك فيما سنرى إلى مدى تأثر الكندي بالمعتزلة في إثبات أدلته على وجود الله .

## ٢- الدليل الغائي :-

نود أن نشير في البداية إلى عدة تساؤلات لا بد من توضيحها لأنها تتعرض لأمر أساسي وهي :- من كَوّن هذا العالم ؟ ومن سن له النواميس التي تجري عليها ؟ ومن يستطيع أن يدرك عظمته ؟ ومن يستطيع أن يعلم قصده من خلقه ؟ فنحن أعجز من أن ندرك ما في أرضنا من الكائنات ، بل ما في أجسامنا من الأعضاء ، والعالم بكل ما فيه من موجودات عظيم فلا بد من أن يكون الخالق أعظم <sup>(١)</sup> ، لأنه مصدر وجود العالم ونظامه وغايته .

فأول ما يلفت نظر العاقل ، عندما يتأمل في العالم ، هو هذا النظام السائد فيه . والنظام لا يحصل اتفاقاً . فالأفعال المحكمة - على حد قول المعتزلة - دالة على علم مخترعها ، والعقل يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ، ويؤمن حينئذ أن لها سبباً دبرها <sup>(٢)</sup> . فمثلاً :- إذا رأينا السيارة تتحرك بإتقان وكذلك الطائرة ، شيد ذلك بوجود السائق . وإذا رأينا السير المنتظم للشمس والقمر والنجوم والكواكب والليل والنهار ، وخلق المخلوقات بإحكام وإتقان <sup>(٣)</sup> شيد ذلك بوجود الله . فلو أن الخالق غير موجود ، لكانت المخلوقات جميعاً معدومة <sup>(٤)</sup> .

وهكذا ضرب المعتزلة الكثير من الأمثلة التي تبين لنا كيف يرتبط كل موجود بالموجود الآخر ، وكيف يرتبط كل موجود في العالم السفلي بموجودات العالم العلوي . فالعالم إذا لم يوجد عبثاً أو مصادفة ، بل إن الله تعالى قد خلق العالم على أحسن صسورة وأبدع الموجودات وربّب العلاقات بين كل موجود وآخر ، ويتجلى ذلك في البحار والأنهار والنجوم والكواكب والشمس والقمر <sup>(٥)</sup> .

ولا يخفى علينا أن الكندي الذي اعتمد على فكرة الغائية ، كدليل لإثبات وجود الله ، قد استفاد من المعتزلة في بيان أن العالم كله سماء وأرضه ، تسوده الغائية والعناية الإلهية .

(١) يعقوب صروف : عظمة الكون ، مجلة المتطّف ، (ج) ١ ، المجلد ٧٢ ، القاهرة ، ١٩٢٨ م ، ص ١ .

(٢) أبيير نسري نادر : فلسفة المعتزلة ، (ج) ١ ، ص ١٢٣ .

(٣) الإحكام : يدعى الإحكام للأشياء ، فهذا يدل على أن الله عالم صنّور الأفعال المنتظمة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإحكام ، وذلك لأن الفعل المنتظم لا يكون إلا من عالم حكيم به . سميرة فرحات : معجم البلاغى ، مادة الإتقان ، ص ٩٤ .

(٤) عبد المحيد الزنداني : التوحيد ، ص ٢٥ .

(٥) عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص ٣١٩ - ٣٢٠ .



ولا مفر أمام من يؤمن بهذه العناية إلا أن يقرر أن سبحانه وتعالى حكيم . والحكيم - فيما تقول المعتزلة - لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعيب<sup>(١)</sup> .  
فالإنسان دائماً يصنع الأشياء لغايات معينة ، فمثلاً يصنع القلم للكتابة ، ويصنع العربة للانتقال بها ، والمنزل للسكن ، وهكذا . معنى هذا أن النظام الموجود في العالم ليس واقعاً بالصدفة بل هو من آثار عناية تعالى بالعالم<sup>(٢)</sup> ، فالعالم بما فيه يجري على نظام واحد ، وكل شيء فيه يسير طبقاً لغاية محددة .

إلى هنا نصل إلى الإقرار بوجود الله الخالق الحكيم لوجودنا ، ولكل الأشياء<sup>(٣)</sup> ، فكل ما نشاهده ونراه في العالم يدل على وجود الله وعلى تأثيره في العالم ، وتوجيهه نحو غايات معينة .  
وهكذا نريد منا المعتزلة أن تتأمل النظام الكلي لهذا العالم تأملاً ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظر الفنية بحيث يبدو لنا العالم كله كأننا واحدًا منسجم التركيب يسري فيه تيار الحياة .  
وبهذا ، نعتقد المعتزلة أن هذا الدليل اللغوي لا يختلف عن الأدلة المذكورة في القرآن ، التي تدعو إلى النظر في العالم ، صنعه ونظامه للاستدلال على الخالق ، وأن هذا الدليل القرآني كثيراً ما ينفذ أنظار الناس إلى التدبر في ملكوت السموات والأرض فيما يجري فيهما من إيقان وإحكام لكي يتدبروا بذلك إلى وجود مبدع لهذا العالم .  
والواقع أننا لو رجعنا إلى التكرار ، لوجدنا تذكيره مرتبطين بالالتزام الفكري الإسلامي الذي يستند إلى الكثير من الآيات القرآنية التي تثبت وجود العناية الإلهية والغاية في العالم .

ومن هذه الآيات قوله تعالى ﴿لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِثَاقًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا .. وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا .. وَجَنَّتْ أَنْفَاقًا﴾<sup>(٤)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا ، وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾<sup>(٥)</sup> وقوله تعالى : ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾<sup>(٦)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿فَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾<sup>(٧)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿إِنْ سَأَلْتُمْ عَنِ الْآيَاتِ فِي

(١) هاتم إبراهيم يوسف : فصل العدل عند المعتزلة ، تصنيف عاتف العراقي ، (ط) ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٣ م ، ص ١٥١ .

(٢) نيران الجزيري : قراءة في علم الكلام ، ص ٣١٦ .

(٣) J.W. Yolton : A Locke dictionary : " God " , P.79 .

(٤) سورة النبا ، ( الآيات من ٦ - ١٦ ) ، وأيضا ، ناصر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (ج) ٢ ، المطبعة الميمنية ، مصر ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٣٥٥ .

(٥) سورة الشرح ، ( آية ٦١ ) .

(٦) سورة الطارق ، ( آية ٥ - ٦ ) .

(٧) سورة الغاشية ، آية ١٧ ، وأيضا القاضي عبد الحبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، (ط) ١ ، المكتبة الأزهرية ، المطبعة الجمالية ، مصر ، ١٣٢٩ هـ ، ص ٣٧٠ .

رسى أنفسهم ﴿١﴾ ، وغيرها من الآيات التي تحت على النظر فى أدلة وجود الله تعالى ونعمه ،  
 هناك آيات تدعو إلى النظر فى العالم ونظامه وإتقانه ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿أصنع الله الذى أتقن  
 شئاً﴾ (٢) - فتدل هذه الآية على النظام الدقيق الموجود فى العالم مما يؤدي إلى القول بوجود قوة  
 حكمة فى العالم ، هذه القوة هى الله (٣) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ابن قيم الجوزية نجده يقول : " إن صلاح السموات والأرض واستقامتهما  
 م أمر السخوقات على أتم نظام من أظهر الأدلة على وجود الله " (٤) .

وقد أشار القرآن إلى ذلك فى مواضع كثيرة نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿وفى  
 رضى آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾ (٥) ، وقوله تعالى : ﴿وهو الذى م الأرض  
 جعل فيها رواسى وأنهاراً - إلى قوله - إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون وفى الأرض قطع متجاورات  
 جنان من أعناب وزرع - إلى قوله - إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (٦) . معنى هذا أن الله عز وجل  
 فرض على عباده النظر فى آياته ، والاستدلال عليه بأثار قدرته ، وشواهد ربوبيته ، فى عالمنا هذا  
 ليراضح بالحواس ، والذى يتواجد بقدرته تعالى (٧) .

وهكذا فقد استدل كل من المعتزلة والكندي إلى الآيات القرآنية ، حيث نجدهما قد استنادا من المنهج  
 تقرئى بالنظر فى العلم - سواء من جهة وجوده ، ونظامه المحكم ، أو من جهة علمه شئ خلق من أحياء .  
 وجدير بالذكر أن نرى هذا المنهج - تدليل الغائي - متمماً للتدليل الأول - دليل الحوادث - وذلك لأن حدوث  
 لعالم يؤدي إلى القول بوجود الله الواحد المتعالى ، الخالق لكل شئ الذى لا يوجد شئ إلا بأمره ، ولا ينوم إلا  
 يحفظه (٨) ، وهذا يدلنا على مدى تساق قول المعتزلة ، وعلى مدى أصالتهم فى مناقشة الأدلة على وجود الله .

(١) سورة فصلت ، آية ٥٢ .

(٢) سورة النمل ، آية ٨٨ .

(٣) محمد زاهد الكوثري : مقالات تكوثرى ، (ط) ١ ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ، ١٣٧٢ هـ ، ص ٣٦٣ .

(٤) ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافى ، (ط) ٣ ، مطبعة أمين عبد الرحمن بمصر ، القاهرة ،  
 ١٩٢٨ م ، ص ٢٧٥ .

(٥) سورة الأذاريات ، آية ( ٢٠ - ٢١ ) .

(٦) سورة الرعد ، آية ( ٣ - ٤ ) ، وأيضاً ، أبو عبد الله الإسكافي : درة التنزيل وغرة التأويل ، (ط) ١ ، مطبعة السعادة  
 بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٨ م ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٧) D.B.Macdonald : Development of muslim theology , jurisprudence and constitutional theory , charles scribner's sons. New York , 1903, P.254 .

(٨) ناصر الدين البيضاوى : منهاج الوصول إلى علم الأصول ، مطبعة كرستان العلمية ، جمالية مصر ، القاهرة ،  
 ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٠٥ . صليبا : المعجم الفلسفى . (ج) ١ ، مادة الله ، ص ١٢٨ .



ولنعرض الآن لأدلة وجود الله عند الكندي ومدى استفادته من المعتزلة . فلا ننكر أن المعتزلة قد مهدت للكندي سبيل البردة على وجود الله .

### ثالثاً - أدلة وجود الله عند الكندي ومدى استفادته من المعتزلة :-

تعد أفكار الكندي في هذا المبحث الخاص بإقامة أكثر من دليل على وجود الله ، تطويراً لأفكار المعتزلة ؛ إذ نجده قد ساق - كفيلسوف إسلامي معتزلي - عدة أدلة لإثبات وجود الله تعالى ، وهذه الأدلة تعتمد على مذهب العلوية أو السببية . فكل شيء لكي يكون موجوداً يجب أن يكون له موجد ، وبناءً على ذلك فهناك سبب أول أو علة أولى هي الله .

#### ١- دليل التضايف ( الحدوث ) :-

في الواقع نجد الكندي من الفلاسفة الذين ربطوا بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله ، حيث يرى أن التسليم بحدوث العالم يؤدي لا محالة إلى التسليم بوجود الله ، والعكس صحيح أيضاً ، أي أن التسليم بوجود علة خالقة للكون ؛ يؤدي إلى التسليم بحدوث العالم . من هنا فإن البحث في حدوث العالم عند الكندي - شأنه في ذلك شأن المعتزلة - يرتبط تماماً بتكديله على وجود الله . أي أن السالم عندهم إذا كان حادثاً ، فإن هذا الحادث لا بد له من علة أولى أحدثته وأظهرته في الوجود <sup>(١)</sup> .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها ، نجده يقول : " إن العلة الأولى <sup>(٢)</sup> مبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة " <sup>(٣)</sup> .

وهكذا ، فلا يمكن أن يخرج العالم إلى الوجود بنفسه ، إذ لا بد له من فاعل لكي يخرج به إلى الوجود . لذلك فلا يمكن أن يدرك هذا الفاعل بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس ، لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ( وهذا باطل ) <sup>(٤)</sup> .

إن ابن فلايد للموجودات من موجد ليس بجسم ، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ،

(١) عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٧٢ .

(٢) يقصد الكندي بالعلة الأولى ، الله .

(٣) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٦٥ ، وأيضاً عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفي عند العرب ،

ص ١٩٠ ، مادة العلة الأولى .

(٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٩٦ .

ونرى غيره يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة وجوده لذاته ، وإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها ، فأنه لها من سبب يوجبها ، ولا يتوقف وجوده على سبب سواه .

معنى ذلك : أن الشيء في نظر الكندي لا يمكن أن يكون علّة لذاته أي لا يمكن أن يكون موجداً لذاته ، إذ إن العالم كله حادث ، له أول وبداية في الزمان ، لأنه متناه من كل وجه ، ومن ثم فلا بد له من محدث . ذلك طبقاً لمبدأ العلوية العام - ومحدثه هو الله ، فإليه ترجع الموجودات كلها من حيث هو علّتها الأولى (١) .

من هنا حاول الكندي البرهان منطقياً على محدودية "جسم العالم" ، وعلى أنه مخلوق لله (٢) ، حيث نجده يقول في رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم : " وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة ، فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنّية الجرم متناهية ، فيمتنع ، أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذن محدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فالكل محدث اضطراراً عن ليس " (٣) .

فإذا كان الجرم متاهياً ، فهو محدث ، وكل محدث لابد له من محدث (٤) أحدثه وأبدعه ، هذا المحدث هو الله تعالى . وذلك طبقاً لمبدأ التضاف المنطقي .

وكذا يتضح لنا مدى اتفاق الكندي مع المعتزلة في مناقشتهم لهذا الدليل أي دليل الحدوث . إلى جانب هذا الدليل الذي يشترك فيه الكندي مع المعتزلة ، يوجد عنده دليل آخر لإثبات وجود الله ، وهو دليل الوحدة والكثرة .

## ٢- دليل الوحدة والكثرة :

يحاول الكندي في هذا الدليل التوصل إلى كثرة الموجودات التوصل إلى وجود الله تعالى ، وذلك من خلال ملاحظته أن هذا العالم ، سواء ما كان منه سماوياً أو أرضياً ، تعريته الكثرة والتركيب . وإذا كانت هذه الأشياء تعد أشياء عارضة في هذا العالم ، أي ليست جوهرية وذاتية له ، فإننا لابد أن نرجعها إلى علّة واحدة ليست داخل هذا العالم ، بل هي خارجة عن العالم .

ومن الواضح أن هذه العلّة هي الذات الإلهية الواحدة غير المتكثرة (٥) . ولتأييد هذا الدليل يقول الكندي في رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم : " فإنّ ليس كثيراً ، بل واحداً غير متكثر ،

(١) التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص ٦٤ .

(٢) مائوفلسكي وآخرون : موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق إبراهيم سلوم ، (ج١) ، دمشق ، ١٩٧٦ م ، ص ١٤٦ وما بعدها .

(٣) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٩١ .

(٥) عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٧٢ .



سبحانه وتعالى عن صفات الملحين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ، وليست فيه بنة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم " (١) .

ولكننا نود أن نشير إلى أن الكندي في عبارته هذه لم يكن بذهنه كل المعاني والمنولوجات التي تتعلق بفكرة الرباط بين الموجودات . بمعنى أن كل ما يفعله هو المقارنة بين الله الواحد ، وبين الموجودات المتكثرة ، ونتيجة لذلك فقد بحث الكندي في كثرة الأشياء واستنتج منها الآتي :-  
إن كل وحدة في الأشياء عرضية ، وأن الأزلي أو الله هو الواحد الحق الذي يعطى الوحدة ، وليس هو واحداً بسببها . وذلك بأن يفترض الكندي أن كل ما ندركه حساً وعقلاً لا يخلو من أن يكون :-

(١) واحداً أو كثيراً .

(٢) واحداً وكثيراً معاً .

(٣) بعض هذه الأشياء واحداً ، لا كثيراً بنة .

(٤) بعضها كثيراً ، لا واحداً بنة (٢) .

ثم يفتد الكندي هذه الفروض ليحصل إلى أن الأشياء لا تكون كثرة فقط ولا وحدة فقط ، بل هي وحدة وكثرة معاً ، وأن هذا حصل للأشياء إما بعة من الأشياء ، أو بعة خارج الأشياء .  
وهنا ينتهي الكندي إلى قصده من كل هذا ، وهو إثبات علة ليس فيها وحدة ولا كثرة ، بل هي معطية للوحدة للأشياء ، أي الله الواحد بحق .

وهكذا يتبين لنا فيما يقول الكندي : " أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، في كل محسوس ، أو ما يلحق المحسوس ، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة ، كان ذلك عن علة ، لا عن صدفة ، وهذه العلة غير ذات الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة ، لأنه لو كان اشترك للوحدة والكثرة بعة من ذاتهما ، لكان هنالك لا نياية بالفعل ، أي علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية له ، والحال أنه " لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نياية " ، فلم يبق إلا أن يكون لاشترائيهما علة أخرى غير ذاتيهما ، أرفع وأشرف منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات ، وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب في المشتركات - كما قدمنا - بعة خارجة عن المشتركات ، وإلا كانت

(١) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتنامي جرم العالم ، ص ٢٠٧ .

(٢) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١٣٢ - ١٣٣ ، وأيضا ، حليم الدين الألويسي : فلسفة

الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ، ص ٧١ .

العلل بلا نهاية وهذا ممتنع . وأيضاً ليست بمجانسة لهما ؛ لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، في جنس ، ولا شبه ، ولا مشكلة ، بل هي علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها " (١) .

من هنا ينتهي الكندي إلى أن للأشياء جميعاً علة أولى غير مجانسة ولا مشكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هي سبب كونها وثباتها .

وبعد أن بين لنا الكندي أن الأشياء فيها وحدة ليست ذاتية لها ، بل هي بالعرض ، يعطى صورة جديدة لهذا الدليل ، فنجدته يقول : " إن كل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره ، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية بالفعل أي أن نقول إن هذا المعطى للوحدة هو الآخر له معطى آخر وهكذا إلى ما لا نهاية بالفعل ، فلا بد من الوصول إلى علة أولى أعطت الوحدة في الأشياء هي الواحد الحق الذي لم يَفِدْ الوحدة من غيره فكل قابل للوحدة إذن معطول ، والواحد الحق هو العلة الأولى . إذن فكل واحد غير الواحد هو واحد بالمجاز لا بالحقيقة " (٢) .

وهذا يعني أن الله عند الكندي ليس هو العالم ، ولا كالعالم ، بل هو علة العالم هذا من جهة (٣) ، ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذي لا علة له ، الأزلي الذي لم يسبق وجوده عدم وذلك لأن وجوده ثابت دائم لا يعدم ، أما العالم فهو انشائي أو السلابي لشأدة أو الروحاني ، وهو حادث كله ؛ يعتريه التغير والفناء وليس هذا كله عند الكندي من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو نتيجة للنظر في الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذي يعتريه الكثرة والتركيب ، وهذا هو الذي يوجب في نظر العقل أن تكون له علة غير مشابهة له (٤) .

والحقيقة أن الكندي يبرهن بمعالجته لهذا الدليل على أنه ذو قدرة على النظر العقلي التحليلي العميق . وعلى استقامته من المعتزلة .

فلا جدال في أن هذا الدليل الذي يقول به الكندي يعد قريباً ومثابهاً لفكرة التي وجدناها عند المعتزلة ، وهي أن الله يبدع الموجودات بعد أن لم تكن ، وفي إبداعه لها متكررة ، يعطيها الوحدة الذي يجعلها موجودة وبدونه تنثر .

(١) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١٤١-١٤٢ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٦١ .

(٣) أحمد فؤاد الأهواني : الكندي وفلسوف العرب ، ص ٢٨٩ ، وأيضاً ، عبد الرحمن شاه ولي : الكندي وأراؤه الفلسفية ، ص ٢٨٨-٢٠٢ .

(٤) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٧٨-٧٩ .



وهذا نفس ما انتهى إليه الكندي من أن الواحد الحقيقي هو الله وحده ، وأن الوحدة فيما سواه مستفادة منه ، وأن الوحدة في الأشياء لا توجد بدون الكثرة ، والعكس بالعكس في موجودات العالم سوى الله . فانه واحد حقيقي لا تركيب فيه ولا كثرة ، أي هو الوحدة الحقة .

وفي الواقع نجد خلال رسائل الكندي العديدة ، إشارات كثيرة لموضوع وجود الله ، أي أننا لو تأملنا في رسائله ، فإننا نجده مهتمًا بالتدليل على وجوده تعالى . وإن كان لم يخصص لذلك مباحث مستقلة ، بل نجده يعرض لهذا المجال من خلال دراسته لمجالات أخرى . ولنعرض الآن لدليله الثالث لإثبات وجود الله ، وهو دليل المقارنة بين عمل النفس في الجسم ، وعمل الله في الكون .

### ٣- دليل المقارنة بين عمل النفس في الجسم ، وعمل الله في الكون :-

يستند الكندي في هذا الدليل إلى فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس في البدن وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله . بمعنى أن النظام في الجسم الإنساني إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهي النفس التي تدير الجسم ، فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدير له لا يرى .

ولعلنا إذا رجعنا إلى ما كتبه الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها ، نجده يقول : " السؤال عن الباري ، عز وجل ، في هذا العالم ، وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء ، فكيف هو الجواب ، عنده ؟ هي كالنفس في البدن لا تقوم شيء من تدبيره إلا بالتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبير النفس فيه ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه . فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلومًا إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه " (١) .

معنى هذا أننا إذا كنا نستدل على وجود النفس التي لا ترى ، بوجود تنظيم في شيء محسوس ملموس مرئي وهو الجسم الإنساني ، فإننا نستدل أيضًا على وجود خالق للكون لا يرى ، من وجود التدبير في هذا العالم المرئي .

وهكذا يسوق لنا الكندي دليلًا على وجود الله تعالى يعتمد على فكرة المقارنة بين عمل النفس في البدن ، وعمل الله في الكون .

وهذه الفكرة التي نجدها عند الكندي قد تعد إلى حد كبير مقدمة وتمهيدًا لدليل رابع يخوض فيه حول العناية والحكمة والغائية في هذا العالم ، بمعنى أننا نرى الكندي يستدل على وجود الله بالاستناد إلى فكرة الغائية والعناية الإلهية . إذ إن الكندي يردد في كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية ، وسعة الحكمة ، وفيرش الجود ، وكمال العناية بكل شيء ، وجعل بعض الأشياء أسبابًا وعلاا لبعض الآخر .

(١) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٧٤ .

#### ٤- دليل الغائية والعناية الإلهية :-

يستدل الكندي على وجود الله تعالى بالاستناد إلى هذه الفكرة - فكرة الغائية والعناية - مستبعدًا بذلك فكرة المصادفة والعبث ، فالعالم لم يوجد مصادفة ، بل إن هذا العالم بموجوداته يدلنا على الغائية والعناية ، وإذا قلنا بالغائية والعناية فقد وصلنا ضرورة إلى التسليم بوجود الله تعالى .

والواقع أن الكثير من الفلاسفة والمفكرين ، قد أكدوا على القول بالغائية في الكون وبالنظام والإتقان الموجود فيه . وقد صعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للكون . أى أن هذه الغائية تؤدي عندهم إلى تقرير وجود علة لها وهي الله .

وإذا نظرنا إلى ما تركه لنا فلاسفة العرب من مؤلفات ورسائل ، نجد فكرة الغائية بارزة بروزًا ظاهرًا حين يستدلون بها على وجود الله . ونجدهم أيضًا قد ربطوا ربطًا وثيقًا بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية ، أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم ، بدليل تلك الغائية والعناية المشاهدة في الكون الذي نعيش فيه سمائه وأرضه ، أى العالم العلوي والعالم السفلي <sup>(١)</sup> .

نجد هذا مثلاً عند الفارابي حيث يقول في فصوص الحكم : " لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه أسرار السنعة ، وتلك أن تعوض عنه ، وتلاحظ عالم الوجود المنحط وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات ، وإذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق ، وعرفت ما ليس بحق ، وإذا عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه فانظر إلى الحق ، بن توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه " <sup>(٢)</sup> .

كما نجد ذلك أيضاً عند ابن سينا حيث يؤكد على وجود النظام في الأشياء الطبيعية ، ويقول : " جميع الأشياء الطبيعية تتساق في الكون إلى غاية ، وليس فيها اتفاق إلا في الذرة بل لها ترتيب حكيم " <sup>(٣)</sup> .

كذلك يقول ابن سينا : " كان وجود العالم أو أى جزء من أجزائه على أكمل ما يمكن فلا عيب ، ولا تعطيل ، ولا صدفة ، وجعل الترتيب والنظام بين أجزاء العالم " <sup>(٤)</sup> . وهذا يعنى أن ابن سينا يركز على القول بالغائية والعناية ، ليصعد من ذلك إلى الربط بين وجود هذه الغائية ، وبين وجود مسبب لها .

كما نجد ذلك أيضاً عند ابن رشد فيلسوف المغرب الإسلامي ، حين يصعد من تقرير أسباب

(١) عارف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص ٣٠٦ .

(٢) أبو نصر الفارابي : فصوص الحكم ، (ط) ١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٠٧م ، ص ١٤ - ١٥ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، القاهرة ، ١٩١٣م ، ص ١٦٤ .

(٤) ابن سينا : رسالة في بيان الجوهر النفس ، رسالة ١٢ ، ص ٢٦٤-٢٦٥ .



محددة لكل موجود في الموجودات إلى تقرير العناية والغائية ، بحيث نجد استدلالاً عنده على وجود الله يستند إلى فكرتي العناية والغائية <sup>(١)</sup> ، حيث يقول : " إنه من الواجب أن يكون في العالم ترتيب ونظام ، لا يمكن أن يوجد اتقان منه ولا أتم منه ، فالقول بالجواز يدل على نفى الصانع ، والقول بعدم وجود نظام وترتيب لا يدل على أن للموجودات فاعلاً ومريداً وعائماً ، بل يدل على أنها وجدت اتفاقاً " <sup>(٢)</sup> . كذلك يقول ابن رشد : " الإتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً " <sup>(٣)</sup> .

من هذا نرى ابن رشد يرسم الطريق لمعرفة الله سبحانه ويقيم الأدلة على وجوده كخالق ومبدع ، وبهذا ، فعلى الإنسان أن يفكر وينظر فيما يحيط به من عناية الله ، ويتأمل مدققاً في موجوداته . ومصنوعاته التي أوجدها بقدرته وعظمته <sup>(٤)</sup> .

من هنا يعد دليل الغائية والعناية الإلهية من أشرف الدلائل الدالة على وجود الله لدى فلاسفة العرب ، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأثر هؤلاء الفلاسفة بصورة أو بأخرى بأقوال الكندي . حيث نجد للكندي نصوصاً عديدة يحاول فيها الاستدلال على الغائية والحكمة .

فبالرغم من أننا لا نجد له بحثاً مستقلاً وقائمة بذاتها في موضوع العناية والغائية في الكون . بحيث تكون هذه البحوث مسئلة لفكرته تمام التمثيل ، إلا أننا لو جمعنا أقواله المتناثرة . حول هذا الموضوع في كثير من رسائله ، سواء رسائله الفلسفية ، أو رسائله التي تبحث في مجالات الجانب الطبيعي ، استمعنا أن نقول : إنه يركز على القول بالغائية ، ويربط بينها وبين النهاية ليصعد من ذلك إلى إثبات وجود الله .

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته في " حدود الأشياء ورسومها " نجده يقول : " إن الذي عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض " <sup>(٥)</sup> .

كذلك لو رجعنا إلى رسالته في الإبتنة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد . وهي من أهم رسائله التي تتعرض لهذا الجانب . نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير في هذا العالم يدلنا على منظم ومدير له . ويقول الكندي في ذلك : " فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض ، وتقيد بعضه لبعض ، وتسخير

(١) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٢٧ - ٢٣٠ .

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) ابن رشد : تيفت التيفت ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٣٠ م ، ص ٥٢٢ .

(٤) مصطفى غالب : فلاسفة من الشرق والغرب ، منشورات دار حمد ، بيروت - لبنان ، ١٩٦٨ م ، ص ١٩٨ وما بعدها .

(٥) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٧٥ .

بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصح في كون كل كائن ، وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقان تدبير ، ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعاً من المضاف " (١) .

وفي بداية نفس الرسالة التي اقتبسنا منها النص السابق نجد الكندي يقول : " إن في الظواهر للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ، لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعني مدبراً لكل مدبر ، وفاعلاً لكل فاعل ، ومكوناً لكل مكون ، وأولاً لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله " (٢) .

ونلاحظ في نفس الرسالة - الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد - مجموعة من الظواهر تدل على التدبير مثل " حركة الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة ، وعنه يحدث الليل والنهار ، والنوم وإلا هلكت الحيوانات ولم ترتج ، وكذلك تغذى الشجر ، فإن بعضه ينبل نهاراً ويقوى ويتغذى ليلاً ، وبعضه بالضد ، كذلك لو لم تكن خارجة المركز ، أي حركة الشمس حول الأرض بميل ، لم تكن الفصول الأربعة ، وما ينشأ عنها من فوائد للأحياء " (٣) .

والشيء نفسه يقال بالنسبة للشمس " لأنه لو لم يكن بعده عن الأرض هو البعد الذي هو عليه ، بل أقرب أو أبعد ، لحصل ضرر كثير ، من حيث المطر ، واعتدال الليالي صيفاً وشتاء في حالات كونها بئراً ، أو مستقيماً . وكون الشمس على هذا البعد وإن له مركزاً خارجاً عن مركز الأرض ، وفلك التدوير جعله يقرب ويبعد من الأرض ، في أحوال مختلفة فكان عنها كون وفساد ، مختلف ، وكان مع تزيده في القرب من الأرض كثرة الرطوبات ، ومع بعده قلتها " (٤) .

والأمر كذلك بالنسبة للكواكب الباقية " التي فيها الحركة السائلة ، وحركات أخرى مختلفة فأنها مع الشمس والشمس يحدث عنها كون وفساد فيه تختلف الأزمان من ربيع وسواء ، ويختلف الكون والفساد ، وبذلك لا يكون الأمر كما نعرفه مما هو صالح للنبات والحيوان والأحياء " (٥) .

وبهذا يحاول الكندي الربط بين الظواهر الكونية الأرضية والظواهر الجوية العلوية ، أي يحاول بيان استناد الظواهر الأرضية إلى ظواهر علوية . وفي كل ذلك ما يشهد عنده بوجود خالق أحسن كل شيء صنعا (٦) .

(١) الكندي : الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢١٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٢١٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢٣٣ .

(٦) عبد الرحمن بدوي : أرسطو عند العرب ، (ط٢) ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٨ م ، ص ١٨ .



وهكذا يضرب لنا الكندي الكثير من الأسئلة سواء في رسالته هذه أو في العديد من رسائله الأخرى لإثبات العناية والغائية ، وكيف أنهما تؤيدان - لا محالة - إلى وجود خالق للكون . فهو يقول : " فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هي عليه من المكان الذي هو الأرض والماء والهواء ، ونضد ذلك ، وتقسيمه ، هو علة الكون والفساد في الكائنات الفاسدات ، الفاعلة القريبة ، أعني المرتبة بإرادة بارئها . هذا الترتيب الذي هو سبب الكون والفساد وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان " (١) .

فالكندي يؤكد - نتيجة لما تقدم - على وجود المدير الأعلى الواحد ، الذي هو الموجود الحق ، وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة ، والفاعل الحق الأول لكل ما يبدو أنه فاعل ، والغاية لكل ما يبدو أنه غاية ، وأنه هو الذي رتب كل ما في الكون بعضه عللاً لبعض ، وأنه هو الذي خلق كل شيء من العدم .

فلو انتقلنا من النظر إلى الكون بصورة عامة شاملة إلى النظر في أعضاء الأجسام الحية . التي تتكفل بأداء وظائفها المختلفة والتي تتحقق فيها الحياة بمجموعها - وجدنا الكندي يكشف لنا عن الغائية والعناية الإلهية ، وذلك في رسالته في ماهية النوم والرؤيا حيث نجده يقول : " إن النوم ضروري ، وهو من تقدير الله ، إذ صير للحيوان زماناً للراحة ، فيه تقوى التقوى التي في الإنسان على تقصم الطعام ، ونمو الجسم واستبدال ما يتلف من أجزاء الجسم ، وتعويض ما ينقص من قواه ، والدليل على ذلك أن من تبرد أجسامهم لشدة التعب أو لشدة الأنوية ، يؤمرون بالنوم ، لتقوى طبائعهم على الزيادة في التخصم ، وحين يستيقظون تجددهم ، وقد زال عنهم الضعف الذي سببه التعب أو الاستفراغ أو الأنوية ، وكذلك يفعل السهول ينش الجسم ، ويفور العيون ، ويبس جلد الوجه ، فيذه هي حكمة النوم ، وهي تدل على إعانة الطبيعة لغاية وعلى تدبير البارئ لكل " (٢) .

وهذا يعني أن النظام أو التدبير الذي يستند إلى ما نراه في العالم من تناسق وتضامن وانسجام ومن تدبير محكم ، وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة ، وترباط لا انفصام له بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته أيضاً . كل هذا يعد دليلاً على أن هناك موجوداً تاماً كاملاً هو الذي يدبر كل شيء بحكمة عظيمة ، وهذا المدير هو الله . فالوجود في استمراره يحتاج إلى الله ، وذلك لأن الله هو المبدع والمهيمن على كل ما خلق (٣) .

إلى هنا يرى الكندي أنه من الواجب علينا النظر إلى عظمة الكون ونظامه في جملة ، لا إلى ما

(١) الكندي : رسالة في الإثبات عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢٣٦ .

(٢) الكندي : رسالة في ماهية النوم والرؤيا ، ص ٢٠٨ - ٢١١ .

M.M.Sharif : A history of muslim philosophy , P.430 .

يكون فيه من عظم شجر أو حيوان من الحيوانات ، وهذا هو الذى يجب أن يكون عند أصحاب العقول النيرة مقياس الإحساس بعظم قدرة الله تعالى ، وفى ذلك يقول الكندى : " فهذه التى يذبحى أن تحس بها عظم قدرة الله جل ثناؤه ، وسبعة جوده ، وفيض فضائله ، وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تين ، أو فيل ، وما أشبه ذلك فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيوانا واحدا مفصلا " (١) .

نخلص من هذا كله إلى القول بأن الكندى فى هذا الدليل - دليل الغائية والعناية - يكون أقرب إلى الاتسجام مع المعتزلة - كما سبق القول - حيث كانت نظرة الكندى لفكرة القول بالإله الخالق المبدع هى نفس النظرة التى جاءت بها المعتزلة ، وذلك من خلال التنبية المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض ، وما فيهن من عظمة الصنع والإتقان والدقة ، فالكاننات بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة ، والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد على وجود إله خالق مدبر لهذا الكون وهو الله سبحانه وتعالى .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على استفادة الكندى من المعتزلة حيث قدم لنا الكندى الكثير من الأدلة على وجود الله - وهى فى أساسياتها اعتزالية - فمنها ما يستند إلى فكرة حدوث العالم ، وكيف أن هذا الحدوث لابد له من محدث ، ومنها ما يستند إلى المصعود من التركيب والتكثرة التى نراها فى العالم إلى ذات إلهية واحدة تعد خارج هذا العالم ، ومنها ما يستند إلى التمثيل بفكرة النفس فى البدن الإنسانى ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبير العالم ، وأخيرا يسوق لنا الكندى دليله الذى يستند إلى تقرير الغائية والعناية ، إذ إن هذه الغائية وتلك العناية شاهدة - فيما يقول - على وجود خالق عالم مدبر لهذا الكون ، أى أنه يستند من وجود العناية والغائية فى هذا العالم سمائه وأرضه إلى تقرير وجود مسبب لهذه العناية والغائية فى الكون . وهكذا لا تمثل هذه الأدلة التى قدمها الكندى كل أدلته على وجود الله تعالى ، بل هى أبرزها ، إذ إنه قدم لنا العديد من الأدلة على وجوده تعالى . من هنا يمكننا الاعتراف بأن الكندى قد تأثر بالمعتزلة فى هذا المجال .

(١) الكندى : الإبتة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص ٢٥٩ - ٢٦٦ .



## الفصل الرابع

### الوحدانية عند المعتزلة والكندي

---

ويتضمن هذا الفصل العناصر والنقاط الآتية :-

أولاً : تمهيد :-

ثانياً : وحدانية الله عند المعتزلة :-

١- وحدانية الله ليبراً من الشرك .

٢- تنزيه الله ليبراً من التشبيه والتجسيم .

أ ( الله لا يجوز أن يكون جسمًا .

ب) نفى الجية عن الله .

ج) لا يجوز رؤية الله .

٣- أزلية الله وأبديته .

ثالثاً : مدى تأثير الكندي بالمعتزلة في إثبات وحدانية الله .

رابعاً : التوحيد بين الذات والصفات .

## أولاً : تمهيد : -

إذا كنت قد تحدثت في الفصل السابق عن أدلة وجود الله تعالى ، فإنني قد خصصت هذا الفصل لدراسة صفة الوحدانية . فكانت موضع اهتمام شديد من قبل المعتزلة والكندي ، بل ومن قبل معظم المتكلمين والفلاسفة ، لذا فإنني سوف أتحدث عنها أولاً ، ثم عن باقي الصفات الإلهية ؛ وذلك لأن قضية التوحيد هي القضية الأساسية التي جاءت بها جميع الأديان السماوية وعبرت عنها بوضوح تام ، وأكدت عليها تأكيداً قاطعاً ، فجميع هذه الأديان تقرر أن هذه القضية هي القاعدة الأساسية والركيزة الأولى التي يجب أن يقام عليها الدين .

وقد دعا الدين الإسلامي إلى اعتناق عقيدة التوحيد ، فقرر القرآن الكريم هذه العقيدة في كثير من آياته وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ <sup>(١)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ لا شئد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ <sup>(٢)</sup> .

معنى هذا أن التوحيد قد جاء في القرآن الكريم واتضحت غايته ، فالتوحيد هو العلم بما يتوحد الله عز وجل به من الصفات التي يختص بها نون غيره ، وأنه قديم وما عداه مُحدث ، وواحد لا ثاني له ، وما سواه بخلافه ، وعالم لا يجوز أن يجهل <sup>(٣)</sup> وهكذا فالله تعالى واحد لا يصح انقسامه ؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ، ولا تقبل الشراكة بوجه ، بمعنى أن البارئ تعالى واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته الأزلية لا شبيه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له <sup>(٤)</sup> .

فالوحدانية تعني عدم وجود نظير أو شبيه أو مثيل يشاركه سبحانه وتعالى في ماهيته ، وصفاته كماله ، وأن الكون في حاجة إلى الله تعالى لكي يوجد ، أما هو فليس في حاجة إلى أحد ، من هنا يتضح لنا مفهوم الوحدانية عند المتكلمين .

والآن نود الإشارة إلى المقصود بالتوحيد ، وتعرفه من الجانب اللغوي .

التوحيد : مصدر الفعل المضعف من مادة ( و ح د ) <sup>(٥)</sup> ، ووحد تعني الوحدة والإنفراد ، والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة .. وإذا وصف الله تعالى بالواحد فمعناه هو الذي لا يصح عليه التجزئ ولا التكثر <sup>(٦)</sup> ، ولا تقبل ذاته الانقسام ، لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً مطابقاً للواقع ، ولا

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، (ج١) ، ص ١٩٨ .

(٤) الشيرازي : نهاية الإقدام في علم الكلام ، (ج١) ، ص ٩٠ ، وأيضاً ، مهدي حسن أبو سعدة : الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، تصدير حبيب العراقي ، (ط١) ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٢ م ، ص ١٩٥ .

(٥) دائرة المعارف الإسلامية ، (ج٨) ، مادة توحيد ، ص ٢٣٨٨ .

(٦) الأصفهاني : المبادئ في غريب القرآن ، مادة وحد ، ص ٥١٤ - ٥١٥ .



تشبه صفاته الصفات ، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلاً<sup>(١)</sup> ، معنى هذا أن التوحيد هو العلم بأن الشيء واحد<sup>(٢)</sup> .

ونعتمد في ذلك على تعريف القاضي عبد الجبار للتوحيد ، إذ عرفه من الجانب اللغوي ، والجانب الاصطلاحي قائلاً : " إن التوحيد في أصل اللغة ، عما به يصير الشيء واحداً ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسوداً ، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً ، لما لم يكن الخبر صدقاً إلا هو واحداً ، فصار بذلك كإثبات ، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب . وأما في اصطلاح المتكلمين فيو معنى العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به ، ولابد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعاً لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً " <sup>(٣)</sup> .

### ثانياً : وحدانية الله عند المعتزلة :-

حرص المعتزلة حرصاً شديداً على البحث في موضوع التوحيد ، واعتبروه من أهم أصولهم ، فهو يشكل ركناً أساسياً في أصولهم الخمسة التي اتفقوا عليها<sup>(٤)</sup> ، والتي رأوا أنه لا يصح أن يطلق اسم الاعتزال إلا على من اعتبر هذه الأصول مجتمعة . ولذا فقد نال البحث في هذا الأصل عناية خاصة لديهم ، وركزوا على الاهتمام به فالتزموا تفصيلاً مفهوماً خاصاً ، وذهبوا في تحريكه وتفسيره إلى أبعد حد<sup>(٥)</sup> .

وقد عبر عنه كثير من المتكلمين عن معنى الوحدانية في الفهم الاعتزالي بعضهم من المعتزلة أنفسهم . وبعضهم من غير المعتزلة ، وفيما يلي إشارة إلى أهم ما قيل في هذا الموضوع :-

فمثلاً نجد أبا الهذيل العلاف قد عبر عن مفهوم الوحدانية مبيناً أن الله تعالى واحد كما أشار القرآن الكريم وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾<sup>(٦)</sup> ، كما نجد تصور الذات الإلهية عند العلاف إنما يدخل في الإطار العام لتصور الذات الإلهية عند المعتزلة عامة ، ويذكر لخياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية : " بأن أبا الهذيل ينفي عن الله تعالى مشابهته لخلقه من كل وجه ، ويشبهه واحداً ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد " <sup>(٧)</sup> .

(١) الشيخ البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص ٨ .

(٢) اللقاني : الجوهرة في التوحيد ، ص ٢ .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٨ ، وأيضاً ، الجرجاني : التعريفات ، مادة التوحيد ، ص ٧٧ .

(٤) Macdonald : Development of muslim . P.136. W.M.Watt : Islamic philosophy and Theology . (٥)

P.63 . and . J.M.Peters : God's created speech , P.5 .

(٥) سمند مراد : مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٢م ، ص ٢٢٤ .

(٦) سورة البقرة آية ١٦٣ .

(٧) الخياط : الاتنصار ، ص ٨ .

كذلك نرى الأشعري أيضاً قد عبر بصورة واضحة عن معنى الوجدانية لدى المعتزلة ،  
 فقال : " اجسعت المعتزلة على أن الله تعالى واحد ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ،  
 ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوه ، ولا عرض ، ولا بذي لون  
 ولا طعم ولا رائحة . ولا بذي حرارة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا  
 اجتماع ولا افتراق ، ولا يترك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذي أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ،  
 وليس بذي حيات ، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري  
 عليه زمان ، ولا تجوز عليه المساسة ولا العزلة ولا التحول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات  
 الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الحيات ، وليس  
 بخنود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تتركه  
 الخواص ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه . ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات ،  
 وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مثله له . ثم يزل أولاً أولاً سابقاً للمحدثات موجوداً قبل  
 المحدثات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط  
 به الأوهام ، ولا يسع بالإنساع ، شيء لا كالأشياء ، عالم ، قادر ، حي ، لا كالعشاء القادرين ، وأنه  
 القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ولا وريث له في سلطانه ولا معين على  
 إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، ثم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأشياء عليه من خلق  
 شيء آخر ، ولا أصعب عليه شيء ، ولا يجوز عليه اجتوار المنافع ولا تحققه المضار ، ولا يناله الضرر  
 والذات ، ولا يصل إليه الأذى والألام ، ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا ينحقر العجز  
 والقص ، ويتكلم عن سلامة النساء ، وعن اتخاذ الصاحب والأبناء " (١) .

يتضح مما سبق أن معظم التعريف صفات سلب لنفي كل تصور بشري عن الله ، ولم يقصد  
 المعتزلة نفي أدنى مماثلة أو مساوية بين الله والإنسان فحسب ، بل إننا لا نعلم شيئاً عن ذات الله ، فكل ما

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (جـ) ١ ، (ط) ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،  
 ١٩٥٠م ، ص ٢١٦ ، أحمد فؤاد الأهواني : مقالات الإسلاميين للأشعري ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٢ ، العدد ٥ ،  
 المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤م ، ص ٣٦٩ - ٣٧٠ ، الشهرستاني : نيلية  
 الإقصاد في علم الكلام ، ص ١٠٣ ، القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، ص ١٣٨ ، المنطقي : التنبيه والرد على أهل  
 الإلهاء والندح ، ص ٢٩ ، ابن خلدون : علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، ص ٢٦ ، الغزالي : إحياء علوم الدين ،  
 ص ٩٠ ، الأربعون في أصول الدين ، ص ٥٥ ، وأيضاً :



يدور بتصور الإنسان أو وهمه فالله بخلاف ذلك <sup>(١)</sup> ، ونتيجة لهذا التعريف لا يمكننا أن نكون عن الله فكرة حقيقية وواقعية أى موضوعية ، ولا يمكننا أن ندرك الألوهية لأنها متعالية عن كل مخلوق ، مجردة عن كل صفة يتصف بها المخلوق ، وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن الخلق لا يستمد ماهيته من الله ، لأنه لو كان الأمر كذلك لوجد تشابه ، فى الماهية بين الله والخلق ، ونكن ماهية الخلق لا تشارك البتة ماهية الله التى نجهلها تمام الجهل <sup>(٢)</sup> .

وتنتهى المعتزلة إلى القول بأن الله منزّه <sup>(٣)</sup> عن صفات النقص التى قد توجد فى المخلوقات ، وهذا يعنى أن الله تعالى أعظم من مخلوقاته وأكمل وأتم وأدوم منها بحيث لا يوجد شبه بينه تعالى وبين مخلوقاته ، وهكذا كانت الوجدانية لديهم تعنى رد كل شبهات التشبيه والتجسيم ، والسمو بالذات الإلهية بحيث لا يشوبها شائبة من نقص أو افتقار ، وذلك دفاعاً عن الوجدانية وحفظاً لها .

### ١- وحدانية الله ليبراً من الشرك :-

لما كانت المعتزلة تعتقد بوحدانية الله عز وجل ، وأنه تعالى قديم وما دونه محدث ، وأن القلم أخص وصف لذاته فابنهم راحوا يفندون كل قول يرون بعقولهم أنه يتعارض مع مبدأ الوجدانية . بعبارة أخرى ، أنهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات <sup>(٤)</sup> ، وذلك لتجنب القول بالشرك <sup>(٥)</sup> .

من هنا قدم المعتزلة تصورهم التزيمي والتجريدي للذات الإلهية وهو التصور الذى ارتكز على رفض كل ما يورث تعدد القديم ، أو مماثلته لأى محدث من المحدثات . فقالوا بوحدة الذات والصفات أى أن ذات الله وصفاته شيء واحد <sup>(٦)</sup> .

وفى هذا الصدد تقول المعتزلة بأن ذات الله بسيطة وغير مركبة ؛ لأن المركب يحتاج إلى أجزاء يتكون منها ، والقول بأن ذات الله مركبة يؤدي إلى خلل فى وحدانية الله ، لذا قالوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد <sup>(٧)</sup> .

(١) أحمد محمود صبحي : فى علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ١٢٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل ، (ج) ٢ ، ص ١١٠ ، وأيضاً ، ألبير نصري نادر : فاسفة المعتزلة ، (ج) ١ ، ص ٤٠ .

(٣) التزيمه يعنى أن الله ليس كمثل شيء ، ولا يشبهه شيء . Wolfson : The philosophy of The Kalam , P.26 .

(٤) زهدى جبار الله : المعتزلة ، ص ٦١ .

(٥) معنى الشرك هنا هو الاعتقاد فى وجود شريك للإله فى إدارة ملكه ، وكذلك احتساب أحد كقريب أو ابن له . صلاح الدين ،

محسن محمد : الزمان والمكان ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٤ .

(٦) أحمد شوقي العمرجي : معتزلة فى بغداد وثمرهم فى الحياة الفكرية والسياسية ، (ط) ١ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ٢٠٠٠ م ،

ص ٣٢ ، وأيضاً ، أمين الخولي : لكشاف للزمخشري ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٤ ، العدد ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ م ، ص ٩٣ .

(٧) رشيد البندر : مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ، (ط) ١ ، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت -

لبنان ، ١٩٩٤ م ، ص ٥٤ .

معنى ذلك أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن يكون له صفات أزلية قديمة زائدة على ذاته ؛ لأن هذا يجعل الصفة تشارك الذات في القدم الذي هو أخص أوصاف الذات ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم ، وهذا يعنى المماثلة أى أنها تصير ألنية إلى جانب الذات الإلهية وذلك شرك (١) .

ومن ثم فقد ردت المعتزلة الصفات الإلهية إلى الذات الإلهية ، لتجنب القول بتعدد القدماء (٢) ، وحتى يكون الله واحداً أحداً بسيطاً لا ثاني له يشاركه في القدم (٣) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى مقدمة كتاب الانتصار للخياط نجد د: نيبيرج يقول فى ذلك : " إن الله واحد لا شريك له من أى جهة كان ، ولا كثرة فى ذاته البتة ، وهو خالق الحسم وليس بجسم ، ومحدث الأشياء وليس كالأشياء ، وأنه منزّه عن المخلوق " (٤) .

وهذا يعنى أن أصل معنى الوحدانية هو الاعتقاد بأن الله تعالى واحد لا شريك له ، أى إثبات الوحدة لله تعالى فى الذات والفعل فى خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل كون ، ومنتهى كل قصد (٥) .

هذا بالإضافة إلى أن المعتزلة قد بحثوا فى هذا المجال - أى مجال وحدانية الله ليبراً من الشرك - من زاوية أخرى تتعلق بتلك الآيات الموجودة فى القرآن ، والتي يفهم منها أن الله واحد لا شريك له . وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (٦) .

فخرى أيضاً التماس الزمخشري يفسر هذه السورة بأن الله واحد لا ثاني له ، أى نقي وجود شركاء له (٧) ، كما يقول الله تعالى : ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ

(١) سعيد مراد : دراسة البصرة الاعتزالية ، ص ٢٧٦ .

(٢) الكبير شاهر وآخرون : علم الكلام دامن كتاب الفكر الفلسفى فى مائة سنة ، إشراف هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢م . ص ١١١ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المفتى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق محمد مصطفى حلى ، الناشر : إشراف طه حسين ، مراجعة إبراهيم منكور ، (ج) ٤ ، روية أنبارى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م . ص ٢٤٢ .

(٤) الخياط : مقدمة الانتصار ، ص ٥٠ ، وأيضاً ، القاضى عبد الجبار وآخرون : رسائل العدل والتوحيد ، (ج) ٢ . تحقيق محمد صامرا ، دار الشروق ، القاهرة ، بنون تاريخ ، ص ٦٤ .

(٥) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ٧ ، وأيضاً ، أبو الوفا التكتاتلى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٠٠ .

(٦) سورة الإخلاص ، الآيات من ١ - ٤ .

(٧) الزمخشري : الكشاف ، (ج) ٤ ، (ط) ١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٧م . ص ٢٩٨-٢٩٩ ، وأيضاً ،

Mircea Eliade : The Encyclopedia of religion , Vol.6 , Macmillan publishing company , New York , 1987 , " Tawhid " , p.23 .



كل له قائلون ﴿١﴾ ، وتعتبر هذه الآية - فيما يفسرها الزمخشري - أن الله منزّه عن ذلك فلا تجعلوا لله ولذا . كما أن الله خالق السموات والأرض وما فيها (٢) ، كذلك قوله تعالى : ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَكُمْ يَنْصُرُونَ﴾ (٣) ، إلى جانب هذه الآيات التي تؤكد مفهوم الوحدانية وتؤدي إلى التنزيه وردت آيات أخرى تشير إلى إبطال وجود شريك مع الله .

ونود أن نشير إلى أن طريق الشرع قد بنى على ثلاث آيات وهي : ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (٤) ، و ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذا ذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون﴾ (٥) ، و ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون ، إذا لا يبتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾ (٦) .

وتعتمد المعتزلة على هذه الآيات إذ أخذوا يستنبطون منها أدلتهم على وحدانية الله تعالى . وهذا نفس ما اعتمد عليه الكندي حيث نجده قد تعمق في شرح هذه الآيات القرآنية التي تذهب إلى أن الله واحد ، وهذا يدلنا على التشابه بين مبحث الكندي في الوحدانية ومبحث المعتزلة في هذا المجال .

وإذا تجاوزنا ذلك وانتقلنا خطوة أخرى ، ومنشأ من جأ قامت به المعتزلة بين جانب ديني يتمثل في تلك الآيات التي نرد على من يعدّون الآلهة ، وبين جانب جدلي يتمثل في إضفاء نوع من التكميالات والتفريعات حول هذه الآيات . وهذا يتمثل في تبيين التماثل أو التغالب ، ويتلخص - كما سبق القول - في أنه لو وجد أكثر من إله واحد لختلفت الآلهة . فلو فرضنا أن هناك إثنين ، أراد أحدهما أن يوجد العالم ، وأراد الثاني ألا يوجد ، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات : - فإما أن تتم إرادة كل منهما ، وإما ألا تتم إرادة أي منهما ، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر . فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً وسعدوماً في آن واحد ، وهذا مستبعد ؛ لأنه يستلزم الجمع بين المتضدين ، وعلى الاحتمال الثاني يكون العالم لا موجوداً ولا معدوماً ، وهذا مستبعد ؛ لأنه يلزم خلو العالم عن الوجود والعدم ، ويستلزم أيضاً عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون إلهاً ، وعلى الاحتمال الثالث يكون الذي تتم إرادته هو الإله القادر ، لأن الأمر عاجز لا يصلح لاثووية .

(١) سورة البقرة ، آية ١١٦ .

(٢) الزمخشري : الكشاف ، (ج) ١ ، ص ٣٠٧ .

(٣) سورة يونس آية ٧٤ ، تفسير الزمخشري : الكشاف ، (ج) ٣ ، ١٩٧٧ م ، ص ٢٣٠ .

(٤) سورة الأنبياء آية ٢٢ ، تفسير القاسمي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٢٣١ ، وأيضاً أبو عبد الله بن المرتضى البستي : نيل الحق على الخلق ، مطبعة الآداب : بيسر ، القاهرة ، ١٣١٨ هـ ، ص ٦٤ .

(٥) سورة الشورى آية ٩١ ، تفسير القاسمي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٢٤٨ .

(٦) سورة الإسراء ، آية ٤٢ ، تفسير الزمخشري : الكشاف ، (ج) ٢ ، ١٩٨٣ م ، ص ٤٥١ - ٤٥٢ .

وبيذا يريد القرآن الكريم لعقل الإنسان أن يفكر وأن يستنبط من انتظام أمر العالم وحدة صانعه ، فتدبير هذا الكون لا يكون لإثنين أو أكثر لما يترتب على ذلك من الاختلال فيه <sup>(١)</sup> ، وهكذا يبطل القول بأن الله تعالى معه شريك .

إلى هنا يكون قد اتضحت لنا الجوانب الدينية والجوانب الاعتزالية التي نجد تشابهاً بينها وبين رأى الكندي في الوجدانية ، بمعنى أن الكندي إذا كان قد اعتمد على تراث ديني ، فإنه أيضاً قد اعتمد على تراث المعتزلة ، وخاصة إذ وضعنا في الاعتبار أن دليل التمانع أو التغالب إنما هو مستمد أساساً من هذه الآيات القرآنية ، وإذا وضعنا في الاعتبار أيضاً أن هذا الدليل لا يقوم على جوانب فكرية محددة أي أقيسة منطقية تقوم على مقدمات تؤدي إلى نتائج بقدر ما يقوم على مجرد افتراض فكرة الخلاف بين الإلهية <sup>(٢)</sup> .

صحيح أننا لا نجد عند الكندي دليل التمانع والتغالب بنفسه ، ولكن هذا لا ينفي وجود فكرة التمانع والتغالب عند . وهذا يدلنا على مدى تأثر الكندي بالمعتزلة في إثبات وحدانية الله لينبرأ من الشرك .

## ٢- تنزيه الله لينبرأ من التشبيه والتجسيم :-

إنما كانت المعتزلة من أهم الفرق الإسلامية التي طفقت جاهدة بكل ما لديها من قوة وإمكانات لتناصر مبدأ الوجدانية وتعمل على الدفاع عنه وحمايته من كل عناصر الشرك وبواعثه ، فكان عليه - أي المعتزلة - أن تناهض كل تيارات التشبيه والتجسيم <sup>(٣)</sup> ، التي دُعيت إلى القول بأن الله تعالى جسم ، واحتجيد في ذلك : إن الفعل لا يصح إلا من جسم والبارئ تعالى فاعل فوجب أنه جسم <sup>(٤)</sup> .

من هنا أرادت المعتزلة ، كطريق ذكره الألوينية من سوائب التشبيه والتجسيم ، وسقوم الآن ببيان تصور المشيئة والمجسمة للذات الإلهية ، حيث نجدهم قد اعتمدوا على التاويل في تفسير بعض آيات

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٣٩ - ٤٠ ، وأيضاً : عبيد المجيد الزنداني : التوحيد ، ص ٢٤٦ .

(٢) عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٨٩ .

(٣) التشبيه والتجسيم لقضان قد يطلقان على معنى واحد ، ولكن دقة التعبير تقتضي التمييز بينهما فيقول الجرجاني : "إن التشبيه في أصل اللغة يعني الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى ، وفي اصطلاح علماء البيان يعني الدلالة على اشتراك شيئين في وصف من أوصاف الشيء في نفسه " . الجرجاني : التعريفات ، ص ٦٦ ، مادة التشبيه . أما التجسيم فقوامه التلاعب على فكرة التساؤل بين الإنسان وخالفه . خليل أحمد خليل : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص ٣٧ ، مادة المجسمة هذا بالإضافة إلى أن التشبيه والتجسيم كلامهما متماثلان للتعقيد الإسلامية ، مما أدى إلى تهميد المعتزلة لأراء المشيئة والمجسمة الذين حملوا الحملات على مقتضى النص .

(٤) ابن حزم . الفصل في المل والأهواء والنحل ، (ج ٢) ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .



القرآن الكريم ، فنزعوها إلى التشبيه والتجسيم ، وتمسكوا بظاهر الآيات وفسروها تفسيراً مادياً ظاهرياً (١) .

فنرى المشبهة قد عاضوا فيما تشابه من آيات القرآن الكريم فاستوقفهم ظواهرها وحرفيتها ، وأدى عدم معرفتهم بحسن التأويل وجهلهم بمعاني الآيات والأحاديث إلى وصف الله تعالى بصفات مثل صفات المخلوقات ، وقاسوا ما أنفوه من صفاتهم على صفاته تعالى فما شاهدوه في أنفسهم ، وما عرفوه من أحوالهم أطلقوه على الله تعالى .

أما المجسمة فقد أعلنوا أن الله تعالى جسم ، وأنه يتصف بكل صفات الجسم ، وتصوروا ذاته تعالى على شكل إنسانى فنسبوا إليه تعالى من الأعضاء والجوارح ما للإنسان المخلوق كاليد والعين والوجه ، أو تذكر له تعالى جهة ، ومكاناً ، واستواء ، ومجيئاً ، وعلواً ، ونزولاً .

من هذا كله كان على المعتزلة أولاً وقبل كل شيء أن يستأصلوا ما لا يتفق ، ويسمو بالله من الأفهام أو التصورات التجسيمية التى توجد فى المذهب السنى التقليدى . هذا المذهب الذى كان لا يقبل شيئاً آخر غير التصديق الحرفى للنصوص المجسمة والمشبهة التى جاءت فى القرآن والحديث . ومن ثم كان واجباً على المعتزلة أن يقاتلوا فى الميدان الدينى كل هذه الآيات والأحاديث والنصوص المقدسة التى تسبب لله الصورة الإنسانية ، وأن يجطروها لا تدل إلا على معنى روحية ، وذلك بتأويل استعارية أو مجازية (٢) .

وبهذا كان المعتزلة فرسان التنزيه والتجريد ، فيما يتعلق بتصوير الذات الإلهية ، فقد عارضوا فكر سائر الفرق المشبهة والمجسمة والحشوية الذين عبرت بهم مداركهم ، فلم يرتقوا بتصوير الذات الإلهية عن حدود المحدثات والمخلوقات . كما استند المعتزلة فى موقفهم هذا إلى الآيات المحكمة فى القرآن الكريم التى تؤكد على تنزيه الله تعالى تنزيهاً تاماً عن سمات الحدوث وعن مماثلة الحوادث ، فهو تعالى ولا ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير (٣) .

وبذلك كانت الروحانية تستلزم نفى الجسمية عنه تعالى ، وتتضمن نفى الأنومية عن غيره تعالى . وبذلك يكون التنزيه التام له تعالى ، فهو واحد بذاته وصفاته وأفعاله ، فوحدة الذات تعني عدم التركيب من أجزاء فهي ليست متعددة ، كما أن ذاته تعالى واحدة غير منقسمة ، ويقول القزويني فى ذلك : " إن الواحد لا ينقسم " (٤) .

(١) أمير مهنا وعلى خريس : موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، (ط) ١ ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ١٩٩٢م ، مادة المشبهة ، ص ١٨٦ .

(٢) أنجاس جولدسبير : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، تعليق محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكاتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، ص ٩٥ - ٩٧ .

(٣) سورة الشورى : آية ١١ .

(٤) نجم الدين القزويني : شرح حكمة العين ، المعلقة الكريمية ، قرآن ، ١٣١٩هـ ، ص ٥٦ .

فلا توجد ذات تشبه ذاته تعالى ، وأما وحدة الصفات فيعني بها عدم تعددها من جنس واحد كقدرتين فأكثر ، وعلمين فأكثر ، وكذلك يراد بها عدم وجود صفة لغير الله سبحانه تشبه صفة الله تعالى . وأما وحدة الأفعال فيعني بها أنه لا تأثير لغيره - تعالى - في فعل من الأفعال ، ويراد بها عدم وجود فعل لغيره تعالى يشبه فعله ويمثله .

وهكذا ترى المعتزلة أن الوجدانية لله تعالى ولا يمكن أن تتم إلا بتزويه الخالق تعالى بتزويها تاما بحيث لا يماثله شيء من المخلوقات لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

وبهذا جاء قول المعتزلة في الوجدانية معارضا لأراء المجسمة والمشبّهة ، لأن القول بالتجسيم والتشبيه لا يصح مع معرفة الوجدانية (١) .

والجدير بالملاحظة أننا نحد المتكلمين عامة متفقين حول وحدة الذات الإلهية ، وهذه الوحدة ناتجة عن تنزيهه تعالى عن كل نقص ، يمكن أن يشوبه ، وكانت هذه هي الفكرة الجوهرية التي قامت عليها بحوث المتكلمين في مجال الصفات ، فكل ما هو من صفات الكمال يثبت له تعالى ، وكل ما هو من صفات النقص ينسب عنه (٢) لأن الله متناه عن جميع صفات النقص والأضداد (٣) وهذا ما دفع المعتزلة إلى مقاومة كل تشبيه بين الله والمخلوقات

أ - الله لا يجوز أن يكون جسما :

قدمت المعتزلة العديد من الأدلة العقلية والضرورية البرهانية التي تؤكد أن الله لا يجوز أن يكون جسما ، فقد أثبتت المعتزلة - كما سبق القول - في مسألة حدوث الأجسام أن كل جسم فهو محدث ، والله تعالى لو كان جسما لوجب أن يكون محدثا ولكن الله ليس بمحدث وبالتالي فكونه جسما محال ؛ وذلك لأن الأجسام كلها يستحيل تكتسبها عن الحوادث كالأجسام والافتراق والحرارة والسكون ، وما لم ينفك عن الحوادث يجب أن يكون محدثا لا محالة .

هذا بالإضافة إلى أن الله تعالى لو كان جسما لاحتاج إلى مركب كما تحتاج الأجسام إلى ذلك (٤) ، فكل جسم فهو مركب ، وكل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه (٥) ، ولكن الله يوصف بأنه واحد بمعنى أنه

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ، (ج) ٤ ، ص ٣٤٦ .

(٢) مهري أبو سعدة : الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) البيجوري : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، ص ٢ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، (ج) ١ ، ص ٢١٥ ، وأيضا ، عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، (ج) ١ ، ص ٤١٤ .

(٥) فخر الدين الرازي : أساس التقييد في علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ، ١٩٣٥ م ، ص ١٩ .



لا يتبعض ولا يتجزأ<sup>(١)</sup> ، ولطنا إذا رجعنا إلى الجاحظ نجده يقول في ذلك : " إن الله واحد ليس بذي أجزاء ، ولا يشبه شيئا ذي أجزاء . وكل من قال بتجزئة الواحد الحق أو شبيهه بشيء ذي أجزاء لا يكون موحدًا ، إن انحل اسم الوجدانية . فالتشبيه هو نقيض الوجدانية " (٢) .

من الواضح هنا أن الجاحظ يشير إلى اختلاف الناس في معنى الوجدانية ، ولكنه يفهم الوجدانية على أنها نفى التجزئة عن الواحد أي الله ، وعدم تشبيهه بشيء ذي أجزاء .

كذلك لو قلنا بأنه تعالى له صورة لأدى هذا إلى القول بأن له مادة ، إذ الصورة لا توجد إلا في مادة ، وأيضًا ليس له تعالى مادة . إذ لو قلنا بأن له مادة ، لاستتبع هذا القول بأن له صورة ، إذ إن المادة لا بد لها من صورة . أما أننا لو قلنا بالمادة والصورة بالنسبة لله تعالى ، فإن ذاته ستكون مؤلفة من شئين ، كما هو الحال عندما نقول إن جسمًا ما من الأجسام مؤلف من مادة ومن صورة . وعلى هذا فليس له مادة ولا صورة . كما أن وجود الله يخلو من الفاعل ومن الغاية . فالله سبب أول ، بمعنى ليس له تعالى علة فاعلة ، وأيضًا ليس لوجوده علة غائية ، إذ لو قلنا بالغاية فإن هذا يؤدي إلى القول بأنه كسائر الموجودات التي لها علل أربع . العلة السادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية<sup>(٣)</sup> .

كذلك الله منزّه عن اللذة والألم ، والدليل على ذلك أنه تعالى تابعان لتغير المزاج ، وتغير المزاج صفة الجسم المركب الذي هو قابل للزيادة والنقصان ، ولما كان التغير عليه سبحانه وتعالى محالًا كان الألم واللذة عليه أيضًا محالًا<sup>(٤)</sup> ، كما أن الله تعالى لا يكون جوهرًا ولا عرضًا<sup>(٥)</sup> .

من هنا يمكننا القول بأن الله تعالى ليس بجسم ، وجميع صفات الأجسام ، تعد مستحيلة بالنسبة له . فبما علم أن الله خالق كل شيء علم أنه لا يشبه شيئًا ، إذ لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه ، والخالق سبحانه يستحيل أن يكون من جنس المخلوقات ، إذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها ، ولو عجز كعجزها لاستحال منه وجود الأفعال ، وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعال ونفينا في نفس الوقت ، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق<sup>(٦)</sup> .

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ، (ج) ٥ ، ص ٢٤٤ .

(٢) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، قدم لها على أبو ملحم ، (ط) ١ ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٨٧م ، ص ٣٣ .

(٣) عاضف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، ص ١٠١ .

(٤) فخر الدين الرازي : المسائل الخمسون ، ص ٣٦٠ .

(٥) النيسابوري : المسائل في الخلاف بين البصريين واليعنانيين ، ليدن ، ١٩٠٢م ، ص ٢ ، وأيضًا : السنيانوي : كشف

اصطلاحات الفنون ، مادة الله ، ص ٣٤٧ .

(٦) ابن تيمية : حنيفة ، ص ٥١ .

إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد تناولوا الآيات القرآنية التي قد يوحى ظاهرها بالتجسيم والتشبيه ، وتعلق بظاهرها القائلون بالتشبيه والتجسيم ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَتَصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ (١) . قالوا : إن الله أثبت لنفسه العين ، وذو العين لا يكون إلا جسماً ، ولكن تجيب المعتزلة بأن المراد بالعين العلم (٢) وفي مثل قوله تعالى : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (٣) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (٤) . فقالوا أثبت الله لنفسه وجهاً ، وذو الوجه لا يكون إلا جسماً ، ولكن ترى المعتزلة أن المراد بالوجه الذات والنفس ، فكل شيء هالك إلا ذاته (٥) ، بمعنى أن الله أثبت لنفسه وجهاً وصفه بالجلال والإكرام وحكم لوجهه بالبقاء ، ونفى الهلاك عنه ، فنحن نثبت لله ما أثبتته الله لنفسه نقر بذلك ونصدق ذلك من غير أن نشبه وجهه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين (٦) ، كذلك قوله تعالى : ﴿ لَمَّا خَلَّصْت يَدِي ﴾ (٧) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ يَدِ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (٨) . فقالوا أثبت الله لنفسه اليد ، وذو اليد لا يكون إلا جسماً ، ولكن ترى المعتزلة أن اليد تعنى القدرة والقوة (٩) ، وفي مثل قوله تعالى : ﴿ بَلْ يَدَايَهِ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ (١٠) . فقد عبروا باليدين عن النعمة ، وامتنع المعتزلة عن القول بأن الله يداً كالأيدي ، وقالوا إن تأويل هذه الآيات وأشياها هو إما القدرة أو النعمة (١١) ، وغير ذلك من الآيات التي أوردوها المتعلقة بالجسمية ، وقام المعتزلة بالرد عليها ، وتأويلها بما يتفق مع نفى الجسمية والتشبيه ، فالله تعالى منزّه عن الجوارح ، وعن صفات الأقسام .

بداً نفى الجبهة عن الله :-

أجمعت المعتزلة على نفى الجبهة عن الله سبحانه وتعالى ، لأنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية (١٢) ، إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد تناولوا الآيات القرآنية التي قد يوحى ظاهرها بالتجسيم .

(١) سورة طه آية ٣٩ .

(٢) توماس غرنيه وجورج فلوآتي : فلسفة الفكر العربي ، (ج) ٢ ، ص ٣٦٧ .

(٣) سورة الرحمن آية ٢٧ .

(٤) سورة القصص آية ٨٨ .

(٥) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، إدارة للطباعة المنيرية ، درب الاتراك بالآزهر ، بدون تاريخ ، ص ٣٥ - ٣٧ .

(٦) محمد بن إسحق بن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، تعليق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣ م ، ص ١٠ - ١١ .

(٧) سورة ص آية ٧٥ .

(٨) سورة الفتح ، آية ١٠ .

(٩) القزويني : الكشاف ، (ج) ٢ ، ص ٥٤٣ ، وأيضاً ، أنير نصري فائز : فلسفة المعتزلة ، (ج) ١ ، ص ٤١ .

(١٠) سورة المائدة ، آية ٦٤ .

(١١) أنير نصري : بحر الكلام في علم التوحيد ، ص ٢٠ ، وأيضاً ، رفدي جبار الله : المعتزلة ، ص ٨٦ .

(١٢) ابن قيم الجوزية : مختصر شجرات المرسنة ، (ج) ١ ، ص ٧٧ - ٧٨ .



فكان تأويل المعتزلة لآكرسى فى الآية : ﴿ووسع كرسيه السموات والأرض﴾ (١) أنه علم الله ، فيكون علمه تعالى قد وسع السموات والأرض ، لأنه لو كان له كرسي يجلس عليه لكان محدوداً مجسماً ، ولكن الله منزّه عن هذا . ففي ﴿وسع كرسيه﴾ تصوير لعظمته تعالى فلا كرسي له (٢) .

كذلك رفض المعتزلة الاستواء على العرش على معناه الظاهر وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ (٥) ، فالاستواء لدى القائلين بالجسمية يعنى القيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون الله جسماً . ولكن أجابت المعتزلة على ذلك بتأويل معنى الاستواء - فى الآيات المذكورة - بأنه يعنى الاستيلاء والغلبة ، أى الملك والقيصر (٦) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالي نجده يقول : " الله مستوٍ على العرش استواءً منزّهاً عن المماسّة والاستقرار .. وأنه مقدس عن التغير والانتقال " (٧) .

كذلك نفى المعتزلة الفوقية عن الله تعالى ، لأن الفوقية تدل على الدجية ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (٨) . فالاستواء هنا يعنى العلو والارتفاع (٩) ، فالله فوق العرش بمعنى أنه تعالى خير منه وأفضل كما يقال الأمير فوق الوزير (١٠) . وقوله تعالى : ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ (١١)

---

(١) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

(٢) ابن خنيزي : الكشف ، (ج) ١ ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٣) سورة الأعراف ، آية ٥٤ ، وأيضاً ، سورة يونس آية ٣ .

(٤) سورة السجدة ، آية ٤ .

(٥) سورة هود ، آية ٧ .

(٦) الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، ص ٣١ - ٣٢ ، القاضى عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المضاعن ، ص ١٧٩ ، ٢٢٤ ، عز الدين بن عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز ، ص ١١٠ ، الشعرانى : اليواقيت والجواهر ، ص ١٠١ ، العمرجي : المعتزلة فى بغداد ، ص ٩٦ ، ونترستيس : الزمان والأزل ، ص ١٦ - ١٧ ، وأيضاً ، حسن صادق : جنود الفتنة فى الفرق الإسلامية ، (ط) ٢ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٣م ، ص ١٩٨ .

(٧) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ص ٩٠ ، الأربعون فى أصول الدين ، ص ٥٤ . وأيضاً ،

W.M.Watt : Islamic creeds , PP.73-74 .

(٨) سورة طه ، آية ٥ .

(٩) ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، ص ١٠١ .

(١٠) ابن قيم الجوزية : مدخل الصواعق المرسلّة ، (ج) ٢ ، ص ١٤١ .

(١١) سورة يوسف ، آية ٧٦ .

فالفوقية هنا لا تعنى المكانية بل هى مجاز متعلق بالعلم الإلهي ، فالله هو العلیم وفوق ذوى العلوم أجسعين .  
كما نرى المعتزلة قد تناولوا آيات المجيء ، فقالوا فى الآية ﴿ و جاء ربك ﴾ (١) ، إن تقديرها وجاء أمر ربك وليس أنه جاء من مكان ، ولا أنه زائل ، ولا منتقل من مكان إلى مكان ، أو جاء من مكان إلى مكان . بل هو فى كل مكان ، ولا يحريه مكان (٢) ؛ لأن الله لو كان يجيء حقيقة لكان متحركا متجسما ، ولكن الله منزّه عن هذا . لذلك استعملت هذه الآية فى المعنى المجازي ، ولا ينبغي الأخذ بمعناها الحقيقي اندال على المكان والمحدودية كما يدعى أهل التجسيم والنسبيه (٣) ، وبهذا نفى المعتزلة عن الله تعالى صفة المجيء ، والإتيان .

كذلك نرى المعتزلة قد تناولوا آيات المعية ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن الله مع الذين اتقوا ﴾ (٤) ، وقوله تعالى : ﴿ إنى معكما أسمع وأرى ﴾ (٥) ، فقالوا إن المعية مجاز يمتنع حمله على الحقيقة ، لأن حقيقة المعية المجاورة والمخالطة ، وهى منفية عن الله تعالى . أما تقديرها فهو العلم والتأييد (٦) ، ولا ريب أن هذا التأويل معقول .

وأخيرا نفى المعتزلة التحيز عن الله ، فالله ليس بمتحيز ويدل على ذلك عدة حجج :-  
الحجة الأولى : لو كان الله تعالى متحيزا لكان محدثا ، لكنه يمتنع أن يكون محدثا - كما سبق القول - ومن ثم يمتنع أن يكون متحيزا (٧) .

الحجة الثانية : لو كان الله تعالى متحيزا لكان متناهيا ، والدليل على ذلك ، أن كل مقدار يقبل الزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، وهذا يدل على أن كل متحيز متناه (٨) .

الحجة الثالثة : لو كان الله تعالى متحيزا ، لكانت ماهيته مساوية لسائر الماهيات فى تمام الماهية ، ولو كان كذلك لافتقر إلى مرجع ، وذلك محال ، فالقول بكونه متحيزا محال (٩) .

(١) سورة النجم ، آية ٢٢ .

(٢) ابن قيم الجوزية : مختصر السواعق المرسلة ، (ج) ٢ ، ص ١٠٦ ، انقاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ص ٢١٨ ، وأيضا ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنشائية ، (ط) ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٨ م ، ص ٥٥ .

(٣) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، ص ٣٥ .

(٤) سورة النحل ، آية ١٢٨ .

(٥) سورة طه ، آية ٤٦ .

(٦) ابن قيم الجوزية : السواعق المرسلة ، (ج) ٢ ، ص ٢٦٢ .

(٧) فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص ١٠٤ .

(٨) فخر الدين الرازى : أساس التقدیس فى علم الكلام ، ص ٣٦ .

(٩) فخر الدين الرازى : الأربعون فى أصول الدين ، ص ١٠٥ .



من هنا يمكننا القول بأن المعتزلة قد نفت عن الله ، المكانية ، والجهة ، والتحيز ، خلافاً للمشبهة والمجسمة .

### جـ - لا يجوز رؤية الله : -

كان حرص المعتزلة على نفى الجسمية أو التشبيه عن الله تعالى هو الدافع الأساسي لتفنيهم لرؤية الله تعالى ، حتى لا يلحقه تعالى أى نقص أو تشبيه . لذلك تعلقت مسألة رؤية الله عند المعتزلة بمشكلة التجسيم واعتبروها فرعاً منها (١) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الأشعري فى كتابه مقالات الإسلاميين نجده يقول : " قد أجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار فى الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه " (٢) .

والسبب فى إنكار المعتزلة لرؤية الله بالأبصار يرجع إلى أن ثبات الرؤية يعتبر تجسيمياً لله تعالى ، إذ إن مفهوم الرؤية عندهم بالأبصار لا يخرج عما هو معروف فى الشاهد ، وعلى ذلك فإن إثباتها لله تجسيم له .

واستدل المعتزلة على إحالة رؤيته تعالى بالأبصار بالقول بأن الله تعالى لو حاز عليه الرؤية بالأبصار لوجب أن يكون جسمًا ، أو جوهرًا ، أو عرضًا ، أو محدودًا ، أو حالًا فى مكان ، أو مقابلًا ، أو خفياً ، أو عن يمين ، أو عن شمال ، أو يكون من جنس المراتبات ، لأننا لم نعلم شيئاً من تلك الصفات ، فلما استحال عليه جميع هذه الأرجوه بطل أن يكون شيئاً ، أو يجوز عليه الرؤية (٣) .

وهذه كانت النتيجة المنطقية التى تودى إلى القول بنفى رؤية الله تعالى ، والتأكيد التام على استحالة هذه الرؤية ؛ لأن القول برؤية الله تعالى عند المعتزلة يعدّ هماً للتزيه وتسويهاً لفكرة الله (٤) .

فكان طبيعياً مع هذا التزيه الذى قال به المعتزلة أن يقولوا بنفى رؤية الخلق للذات الإلهية (٥) .

وهكذا حاولت المعتزلة تسليط الضوء على أهم مقررات الوحدانية ، وهى أن الله لا يرى بالأبصار ، لأن الحصول يدرك المادى والله لا مادى . إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد وقفوا حيارى أمام النصوص الشرعية التى تثبت الرؤية . أما الحديث فابنهم كذبوا روايته وطعنوا فى إسناده . أما الآيات القرآنية فلم يجروا على تكذيبها ، ولكنهم اعتبروها مجازاً وأولوها .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ، (ج٤) ، رؤية الباري ، ص ١٤٠ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، (ج١) ، ص ٢١٨ ، ٢٦٥ ، وأيضاً ، القاضى عبد الجبار :منية والأمل ، (ج١) ، ص ١٤ .

(٣) عبد الفتاح فؤاد : الفرق الإسلامية ، (ج١) ، ص ١٩٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار :منية والأمل ، (ج٢) ، ص ١٣٦ ، وأيضاً ، المعرجي : المعتزلة فى بغداد ، ص ٣٤ .

(٥) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، (ج١) ، ص ٢٢٠ ، الجويني : نفع الأئمة ، ص ١٠١ ، أبو المعين

النسفي : بحر الكم فى علم التوحيد ، ص ٢٢ ، لويس غزني وجورج قنوتى : فلسفة الفكر الدينى ، (ج٢) ، ص ٢١٩ ، عند

الرحمن بنوي : الترات اليونانى فى الحضارة الإسلامية ، (ج٢) ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٢٠٤ ، وأيضاً ،

محمد عبادة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص ٥٣ .

ففي كلمة ناظرة الواردة في الآية ﴿وَجِوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾<sup>(١)</sup> إنها تعني نظر الانتظار وليس نظر الرؤية<sup>(٢)</sup>.

ويقول الجاحظ في ذلك : " ينبغي فهم كلمة ناظرة بمعنى المنتظرة ثواب الله ، وانسجامًا مع الآيات العديدة التي تنفي إمكانية الرؤية بالعين ، وأخذًا بالعقل الذي ينفي التشبيه عن الله ، يؤكد على أن الله لا يشبهه شيء " <sup>(٣)</sup> لذلك أنكر المعتزلة الرؤية لنفي الجسمية والتشبيه عن الله تعالى ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية الكريمة: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>(٤)</sup> ، أي لا يدركه ذوو الأبصار وهو يدرك ذوي الأبصار فهو ليس في جنة ، وهو اللطيف الخبير بأعمال العباد <sup>(٥)</sup> ، كذلك تقول المعتزلة في الآية الكريمة: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(٦)</sup> إن الله تعالى ليس نورًا يصح رؤيته بالأبصار ، وتأولوا النور على أنه تعاني سنور السموات والأرض <sup>(٧)</sup>.

وبوجه عام يمكننا القول بأن المعتزلة كانوا يقاومون بقوة هذه العقيدة التي تؤدي إلى تحديد الله ، وتشبيهه بخلقه .

### ٣- أزلية الله وأبديته :-

ينفرد الله تعالى بأنه قديم سرمدي ، والسرمدي في اللغة يعني الدائم الذي لا ينقضي ، والسرمدي هو دائم الوجود من جنتي الأزل والأبد ، فهو ما لا أول له ولا آخر <sup>(٨)</sup> . ويتصور الدين الإسلامي الله على أنه موجود وجودًا متعاليًا على العالم ، غير باطن فيه ، فإنه الإسلام هو أنه منزّه عن المساسة والاستقرار ، سرمدي ، لا يتعلق وجوده بلمحظة معينة في الزمان <sup>(٩)</sup> .

(١) سورة القيامة ، آية ٢٢ - ٢٣ .

(٢) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، ص ١٣ .

(٣) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ١٠٣ .

(٥) عز الدين بن عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، ص ١٤٢ ، انقاضي عبد الجبار : المعنى ، (ج) ٤ ، ص ١٣٩ ، وأيضًا ، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، (ج) ١ ، ص ٢١٥ .

(٦) سورة النور ، آية ٣٥ .

(٧) زهدي جابر الله : المعتزلة ، ص ٨٢ .

(٨) عاتق العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية ، ص ٥٤ ، الجرجاني : التعريفات ، ص ١٣٤ ، جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، (ج) ١ ، ص ٦٥٤ ، مراد ومية : المعجم الفلسفي ، ص ٢١٩ ، عبده شحلو : معجم المصطلحات الفلسفية ، ص ٥٩ ، مادة السرمدي ،

وأيضًا ، ابن تيمية : الرسالة البعلبكية ، ص ٤٢٠ .

(٩) يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامة ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .



من هنا استدلل المعتزلة على أن ذات الله تعالى متقدمة على وجود العالم بقدم غير متناه ، ودائمة البقاء بعد فناء المخلوقات فلا نهاية لها . أى أن الله أزلى أبدى .

وسنقوم الآن ببيان مفهوما القديم معتمدين فى ذلك على تعريف القاضى عبد الجبار له ، إذ عرفه من الجانب اللغوى ، والجانب الاصطلاحي قائلا : " إن القديم فى أصل اللغة ، هو ما تقدم وجوده ، ولهذا يقال بناء قديم ورسم قديم ، وعلى هذا قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ <sup>(١)</sup> ، أما فى اصطلاح المتكلمين فهو يعنى ما لا أول لوجوده ، والله تعالى هو الموجود الذى لا أول لوجوده ، ولذلك وصفناه بالقديم " <sup>(٢)</sup> .

وهكذا كانت تؤكد المعتزلة على وحدانية الله وتفرده بالقدم والأزلية ، التى هى أخص أوصاف الألوهية عندهم <sup>(٣)</sup> ، أى أن انفراد الله بالألوهية يقتضى انفراده بالقدم والأزلية . ولا شك فى أن صفة القديم قد أخذت مكانا هاما فى مجامع المتكلمين ، والسبب فى هذا أنه لم يرد فى النصوص الدينية وصف الله بالقدم ، ولذلك اختلفوا فى حمل هذه الصفة عليه .

ويشرح الجوينى فى كتابه الشامل هذا الاختلاف فيقول : " إن المتقدمين من شيوخ الأشاعرة قالوا إن القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده ، وذهب بعض المعتزلة إلى أن الله قديم بمعنى أنه لم يزل كائنا لا إلى أول ، وإنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ، وهذا قول الجبائلى . وذهب عباد بن سليمان إلى أن معنى قديم أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل هو أنه قديم ، وقال بعضهم معنى قديم بمعنى إله . وحكى عن معمر بن عباد السلمى أنه كان لا يقول إن الباري قديم . إلا إذا أوجد المحدثات " <sup>(٤)</sup> .

من هذا يتضح لنا أن الله هو وحده القديم ، وكل ما عداه فهو محدثا ومخلوق ، والدليل على ذلك ، أنه تعالى لو لم يكن قديما لكان محدثا لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين ، ولو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث يحدثه ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وعلى هذا فلا بد من أن ننتهى إلى القول بخالق قديم لا أول له ، لأن من كان وجوده متوقفا على وجود ما لا انقطاع له ، ولا تناهي لم يصح وجوده ، وأيضا لو كان محدثا لم يصح منه فعل الجسم ، فيجب أن يكون قديما <sup>(٥)</sup> .

---

(١) سورة يس ، آية ٢٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨١ .

(٣) حسن محمود الشافعى : المخل إلى دراسة علم الكلام ، ص ٩٩ ، وأيضا ، العمرجى : المعتزلة فى بغداد ، ص ٣٤ .

(٤) الجوينى : الشامل ، (ج) ١ ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ، وأيضا ، الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (ج) ٢ ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨١ ، النيسابورى : التوحيد وديوان الأصول ، ص ٥٧٣ ، الباقلانى :

الإتصاف ، ص ٢٩ ، مصطفى حلمي : النيسابورى ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى ، ص ٣٨٧ ، وأيضا ، على عبد الفتاح

المغزبى : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص ٢٢٣ .

وفقًا لهذا يكون خالق العالم ومُبدؤه وبارؤه ومحدثه ومبدعه أزليًا ليس لوجوده أول ، بل هو أول كل شيء <sup>(١)</sup> ، قديم ، لا مفتتح لوجوده ، ولا مبدأ لثبوته <sup>(٢)</sup> .

هذا بالإضافة إلى أن المعتزلة تؤكد أن القديم ينفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء <sup>(٣)</sup> فهو باق . بمعنى أنه دائم الوجود <sup>(٤)</sup> ، والدليل على ذلك ، أن القديم لو جاز عليه العدم والبطلان كما يجوز عليه الوجود لم يكن بالوجود أولى من العدم إلا بأن يوجد موجد ، وما تقدم عليه الموجد لا يجوز أن يكون قديمًا <sup>(٥)</sup> .

لذلك نجد أن الموجد الثابت لا يدل على أنه مخلوق محدث ، والله موجود ثابت ، إذن الله دائم الوجود وليس بمخلوق <sup>(٦)</sup> .

وهكذا نرى أن الله برئ من جميع أنحاء النقص ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ، بحيث إننا لا نجد وجودًا أفضل ولا أقدم من وجوده تعالى . وبهذا لا يمكن أن يشوب وجود الله وجوهه العدم ولا الضد <sup>(٧)</sup> . إن العدم لا يوجد إلا في الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ <sup>(٨)</sup> .

معنى هذا أن وجود الله ومساكنه لا تتشابه مع وجود وصفات المخلوقات <sup>(٩)</sup> ، إلى هنا ينبغي لنا ، كيف دافعت المعتزلة عن الوجدانية من خلال إثبات أن الله أزلي أبدي .

ولنعرض الآن كيف كان لذلك كله أكبر الأثر في تكوين رأي الكندي ، وهو يحدد معالجة موضوع الوجدانية ، فقد احتلت الوجدانية مكانة واسعة من فكره ودراسته ، حيث وسع البحث فيها ، وأضفى عليها أبعادًا تتسم بالعمق والشمول ، كما اكتسبت صفة الوجدانية أهميتها الخاصة لديه من حيث أنها تعبر عن مفهوم الألوهية . بحيث لا يشوب الألوهية أدنى تصور من التشبيه والتشليل وهذا إن دل على شيء فإنه يدل

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، (ج) ١ ، ص ١٠٦ .

(٢) الجويني : لسع الأدلة ، ص ٨٢ ، الأرشاد ، ص ٣٢ ، وأيضًا ، أبو عطفة الإسفرائيني : التبصير في الدين ، القاهرة ، ١٩٤٠م ، ص ٩٢ .

(٣) القاضى عبد الله الفيضاني : محال الاعتراض على طوابع الأتوار ، ص ٢ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المفتي ، (ج) ٥ ، الفرق غير الإسلامية ، ص ٢٣٢ .

(٥) التيسابوري : التوحيد وديوان الأصول ، ص ٢٢٥ .

(٦) الباقلاني : الإنشاف ، ص ٦٣ .

(٧) الدارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة ، دار العراق ، بيروت ، ١٩٥٥م ، ص ٢ .

(٨) سورة الرحمن ، آية (٢٦ - ٢٧) .

(٩) A.J.Wensinck : on the relation between Ghazali's Cosmology and his mysticism , Amsterdam , 1933, p.15 .



على مدى تأثر الكندي بالمعتزلة في إثبات وحدانية الله ، وهذا ما سنقوم بتوضيحه .

### ثالثًا : مدى تأثر الكندي بالمعتزلة في إثبات وحدانية الله .

بحث الكندي في موضوع الوجدانية - شأنه في ذلك شأن المعتزلة - كصفة من صفات الله . وقال إن الله واحد بالعدد وبالذات .

وبهذا نرى الكندي يعبر في ذهابه إلى الوجدانية عن الروح الاعتزالية بمعنى أن أراء الكندي في هذا المجال لا تخلو من التأثر بالمعتزلة كما سنبين ذلك .

فلاشك في أن الكندي قد اهتم بالتدليل على وحدانية الله . فهو في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - بعد أن يبين المعاني التي تقال على الواحد - يؤكد على وحدانية الله ببيان أنه لا يشبه أي شيء آخر .

فهو يقول : " إن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ، ولا هو عنصر ولا جنس ، ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شامسة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما ذكرنا أن يكون واحدًا بالحققة ، فهو إذن وحدة فقط محض . أعني كل واحد غيره فمتكثر إنه الواحد بالذات الذي لا يتكثر بثة بجدية من الجينات ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جنة ذاته ولا من جنة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا كل ، ولا جزء ، ولا جرهر ولا عرض ، ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بثة " (١) .

هذا يعني أن الكندي ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعتولة . حيث يؤكد الصفة الإيجابية الوحيدة لله وهي أنه تعالى الواحد الحق الأول الذي له الوحدة بالذات وله وحده ، والذي لم تعد الوحدة من غيره ، بل هو الذي يفيد لها عداه من الكائنات التي ليست لها الوحدة إلا بالعرض (٢) ، بمعنى أن الله واحد لا يستمد وحدته من غيره ، بل هو الذي ينبى الوحدة لكل ما هو واحد ، ولا يمكن أن تمتد سلسلة واهبى الوحدة إلى غير نهاية ، بل لابد من التوقف عند واهب أعلى هو الواحد الحق ، الواحد الأول . وكل ما يقبل الوحدة فإنما يستمدها منه . وعن الواحد تصدر كل وحدة ، وكل ماهية ، إنه الخالق ، والمبدأ لكل حركة ، إذن فالواحد الحق هو الأول والخالق الجدير بوصف

(١) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

M.M.Sharif : AHistory of muslim philosophy , pp . 428-429 , and , seyed . H . Nasr : History of Islamic philosophy , p.168 .

(٢) محمد عبد الجادى أبو ريعة : رسائل شندى الفلسفية ، ص ٨٥ .

الواحد ، وما عداه فلا يقال عليه الواحد إلا مجازاً (١) .

وبهذا يصل الكندي إلى استخلاص خصائص الواحد بالحقيقة وهي : -

(١) إن الواحد بالحقيقة لا جنس له ؛ لأنه لا يقبل الإضافة إلى مجانسة .

(٢) ماله جنس فليس بأزلي ، والأزلي لا جنس له ، إذن الواحد الحق أزلي (٢) .

ولعلنا إذا رجعنا إلى رسالة الحدود نجد الكندي يعرف معنى الأزلي فيقول : " إن الأزلي هو

الذي لم يكن ليس ، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره ، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً " (٣) ، من هذا التعريف نرى أن الكندي يؤكد على صفتين للأزلي :-

أولاً : أن يكون ضروري الوجود أو موجوداً دائماً ، ولم يكن معدوماً .

ثانياً : أنه موجود بذاته ، ولم يأخذ وجوده أو يُعطي الوجود أو يوجد أحد وهذان هما ركننا تعريف واجب

الوجود لذاته أو بذاته ، وهو المصطلح الذي سنجده ابتداءً بالفارابي ، ولم نجده عند الكندي في

رسائله ، ولكن المعنى - لا التسمية أو المصطلح - موجود عند الكندي (٤) .

فإذا رجعنا إلى رسالة الكندي في الفلسفة الأولى نجده يقول : " إن الأزلي هو الذي لم يجب ليس

هو مطلقاً ، فالأزلي لا قبل كونها ليوبته ، فالأزلي هو لا قوامه من غيره ، فالأزلي لا علة له ، فالأزلي لا موضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب - أعني ما من أصله كان - لأن العلة المتقدمة ليست غير هذه .

وإذا كان لا موضوع له ، ولا محمول فهو ليس له جنس ، لأنه إن كان له جنس فهو نوع ،

والنوع مركب من جنسه العام له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ، فله موضوع هو الجنس القابل

لتصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره ، فله موضوع ومحمول . وقد

تبين أنه لا موضوع ولا محمول له ، فالأزلي لا جنس له ، ويتبع عن ذلك أنه لا يفد " (٥) .

ويشتق الكندي من هذا إلى صفة أخرى للأزلي وهي أنه لا يستحيل أو يتغير وأنه تام ، ويدل على

ذلك بقوله : " والاستحالة تبدل ، فالأزلي لا يستحيل لأنه لا يتبدل ، ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال

استحالة ما فالأزلي لا ينتقل إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ، والتمام هو الذي له حال ثابتة يكون فيها فاضلاً ، والنقص

(١) عبد الرحمن بدوي : الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية ، ص ١٧٢-١٧٣ .

(٢) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١٥٣ .

(٣) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٦٩ . وأيضاً ، عند الأمير الأعظم : المصطلح الفلسفي عند العرب ، ص ١٩٤ ، مادة الأزلي .

(٤) حسام الأنوسي : فلسفة الكندي وأراء أئمة رافضيين فيه ، ص ٦٩ .

(٥) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١١٣ .



هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلاً ، فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصاً لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلاً لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بنة ، فالأزلى تام اضطراباً " (١) .

ثم يتبع الكندى كل ما سبق بصفة أخرى هامة ، يتصف بها الأزلى وهى أنه ليس بجرم ، أى ليس بجسم وذلك لأن " الجرم ذو جنس وأنواع ، والأزلى لا جنس له ، فالأزلى ليس بجرم ، وكل جرم ليس بأزلى " (٢) .

إلى هنا نرى أن الواحد - فى رأى الكندى - هو الكائن الواجب ، وغير المعلول ، والذى ليس له بهذا الاعتبار ، جنس ولا نوع ، وفضلاً عن ذلك ، فإن الكائن الأزلى لا يتغير ولا يفسد .

وعلى هذا الأساس جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لابد أن يكون واحداً لا ثاني له (٣) .

فمثلاً نجد الفارابى يقول : " إن الله مكثف بذاته ، إذ لا حاجة له إلى شىء آخر يعينه على البقاء أو على دوام الوجود " (٤) .

كما نجد ذلك أيضاً عند ابن سينا فهو يقول : " إن واجب الوجود تعالى لا يجوز أن يكون اثنين بوجه من الوجوه " (٥) .

كذلك يقول ابن سينا فى كتابه الإشارات : " الأول لا تد له ، ولا حد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ولا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى " (٦) .

وهذا يدلنا على أن هؤلاء الفلاسفة كانوا متأثرين بصورة أو بأخرى بأقوال الكندى فى هذا المجال .

(٢) لا يتكثر الواحد بالحقبة بنوع من الأنواع أبداً ، ولا ينقسم كثيراً لأن لا هويته له ينقسم بها ، ولا صورة مختلفة من جنس وأنواع ، فإن الذى هو كذلك يتكثر بما ألف منه .

(٤) ولما كان غير متكثر ، والكثرة تكون فى واحد من المقولات ، وفيما يلاحظها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع ، فإن الواحد الحق ليس واحداً من هذه .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١١٤ .

(٣) محمد عبد الهادي أبو ريذة : رسائل الكندى الفلسفية ، ص ٨٤ ، وأيضاً محمد عبده : رسالة الواردات فى نظريات المتكلمين والصوفية ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٤) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣ .

(٥) ابن سينا : الرسالة العرشية ، (ط ١) ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد اللكن ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٣ .

(٦) ابن سينا : الإشارات والتبسيطات ، (ج ٣) ، ص ٤٨ .

(٥) لا هو كمية ولا له كمية ، لأن الذى كذلك ينقسم ، لأن كل كمية أو ذي كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما .

(٦) الواحد الحق ليس حركة ، يوضح الكندى الوصول إلى هذه النتيجة بإثباته أن كل نوع من أنواع الحركة المعروفة من مكانية ، وكون وفساد ونمو ونقص واستحالة ، كلها فى مكان وتقبل الانقسام والتكثر .

(٧) الواحد الحق لا نفس له ، توضيح ذلك على نفس الأساس السابق وهو أن النفس فيها حركة وتغير وتكثر ، من حيثين ، من جهة صور الأشياء وانعكاسات الموجودات فيها كأفكار ، ومن جهة أخلاق النفس وأحوالها من غضب وفرح وحزن ، إن كل مدرك بالحس أو بالعقل إما يكون موجوداً فى الأغيان أو فى فكرنا وإما فى لفظنا ، وفى كل ذلك ينتقل الفكر من بعض صور الأشياء إلى بعض .

فالفكر متكثرة ومتوحدة ، إذ لكل كثرة كل وجزء ، إذ هى معدودة ، وهذه أعراض النفس ، فهى أى النفس متكثرة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع . إذن فالواحد الحق لا نفس له .

(٨) الواحد الحق ليس عقلاً ، وتوضيح ذلك على نفس الأساس السابق ، أعني أن العقل متكثر ، وهو كليات الأشياء ، وكليات الأشياء متكثرة ، أى معقولات الأشياء الكلية ، وأبسطها النوع فما فوق ، فالمعقل متكثر ، إذن فالواحد ليس عقلاً .

(٩) الواحد الحق لا يقال بنوع العنصر ، أى للأشياء التى عنصرها أو مادتها واحدة ، فهذه تتغير بغيرية ما ، إما فعل أو انفعال أو إضافة . . إلخ ، كالباب أو السرير عنصرهما واحد هو الخشب ولكن صورتها مختلفة ، كذلك هى متكثرة أى كل واحد منها بمادتها أو عنصرها إذ هو متجزئ ، فمن حيث هى مادة أى الخشب مثلاً مستعدة لإمكانات وصور كثيرة تصنع من الخشب فهى متكثرة بإمكاناتها ، وهى متكثرة بأنها متجزئة ، كذلك فما هو واحد بالعنصر يلحقه التكثر من جهة الواحد والضرورة ، إذن فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بته .

(١٠) الواحد الحق لا ينقسم ، ولا يقال واحد على الحقيقة لما هو قابل للانقسام (١) .

وهكذا نجد الكندى لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة . كما أنه ينفي عن الله تعالى كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول .

من هنا يتبين لنا مدى التشابه بين مبحث الكندى فى الوجدانية ، ومبحث المعتزلة فى هذا المجال . نوضح ذلك بالقول بأن دراسة المعتزلة لموضوع الوجدانية تتعلق أساساً بدراساتهم للتنزيه . وقد رأوا فى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على التنزيه . كما سبق ذكرنا . وآيات أخرى تدل فى

(١) الكندى : رسالة إلى المستعصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ص ١٥٣ - ١٥٧ .



ظاهرها على التجسيم والتشبيه وقد رفضوا هذه الآيات التي تحصل معاني التشبيه والتجسيم على علاقتها ، ولم يقبلوا بنا على ظاهرها ، بل اعتبروها مجازاً وأولوها تأويلات تتفق مع وحدانية الله ، وتتسق مع علمه وتنزهه عن الشبه بخلقه .

فالله ليس بجسم لأن الجسم يلزمه الكثرة والتركيب والحركة ، وكل واحد من هذه يستحيل أن يطلق على الواحد الحق (١) .

وبهذا يذهب الكندي - موافقاً في ذلك آراء المعتزلة - إلى أن الله واحد وهو لا يكتفي بإثبات الوحدة من جهة النظر في الله من جهة ذاته ، بل نراه أيضاً يحاول أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة إثبات أنه يختلف عن بقية الموجودات المخلوقة ، بمعنى أنه تعالى منزّه عن كل تشابه وتمثيل مع مخلوقاته ، فهو المتعالى ، أي أنه أسمى وأعلى من سائر الموجودات (٢) .

نجد هذا في رسالة أخرى له وهي رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم . فهو بعد إثبات حدوث العالم - كما سبق أن رأينا - يتطرق مباشرة إلى بيان أن المحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ، ويحاول بعد ذلك إثبات الوحدانية لله . فيقول : " فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة لجسيمهم ، أي لأنهم فاعلون ، والشيء الذي يعمه شيء واحد ، إنما يتكرر بأن يتصل ببعضه عن بعض بحال . فلو كانوا كثيراً فجميعهم فاعلون كثيرون ، فهم مركبون مما يصيهم ومن خواصهم . والمركبون لهم مركب ، لأن مركباً ومركباً من باب المضاف ، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل . فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول ، وإن كان كثيراً ففاعل الكثير كثير دانساً ، وهذا يخرج بلا نهاية . وقد اتضح بطلان ذلك . فليس للفاعل فاعل . فإذاً ليس كثيراً ، بل واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقين علواً كبيراً . لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة في كل المخلوق موجودة وليست فيه بنية ، ولأنه مبدع وهم مبتدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم " (٣) .

وهذا دليل فلسفي على الوحدانية يسمى بدليل التركيب وهو غير دليل التمانع أو التغالب المعروف عند المتكلمين ، والذي يعتمد على آيات معينة في القرآن .

وينتخصر هذا الدليل - دليل التركيب - في أنه لو تعدد الفاعلون أو الآلهة ، أو لو كان أكثر من إله ، لاشتركوا في صفة الألوهية ، ولختلف بعضهم عن بعض بصفة في صفة خصوصية ، فكان كل واحد

(١) مسكويه : الفوز الأصغر ، ص ١٩ .

(٢) ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ص ١٧٢ ، وأيضاً ، أحمد فؤاد الأهواني : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٠ .

(٣) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠٧ .

شيئاً مركباً من عام و خاص ، وكل مركب فله مركب ، والتسلسل مستحيل ، فإما أن نصل إلى فاعل واحد وهو الله . وإما أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، والتسلسل مستحيل .

إلى هنا يكون الكندي قد أثبت وحدانية الله . ومن اللازم في هذا المجال أن نقرر أن الكندي - سواء استدل على الوجدانية بالنظر إلى الله من جهة ذاته ، أو عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته - يعتمد في بعض الجوانب على الآيات القرآنية التي سبق ذكرها . كما نقرر بأن الكندي قد استفاد من المعتزلة استفادة لا حد لها . إذ إن المعتزلين بين أقوال المعتزلة التي سبق ذكرها ، وأقوال الكندي فيما يتعلق بموضوع الوجدانية ، يجد تشابهاً كبيراً بينهما ، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن المعتزلة حين حاولوا تفسير معنى الوجدانية ، ذهبوا إلى أن معنى ذلك أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام أمور كثيرة ، إذ لو كان مركباً لاحتاج كل جزء إلى غيره لأن كل مركب يفتقر إلى غيره ، والله منزّه عن الافتقار إلى الغير ، فإله واحد تام بذاته ليس فيها كثرة بوجه من الوجوه <sup>(١)</sup> .

وبوجه عام يمكننا القول بأن الكندي قد تأثر بالمعتزلة في بحثهم الوجدانية ، وتحليلهم لها وذهابهم إلى تنزيه الله تعالى تنزيهاً تاماً بحيث لا يسلط شيء من المخترقات .

#### رابعاً : التوحيد بين الذات والصفات

يعود البحث في ذات الله وصفاته من الموضوعات العويصة <sup>(٢)</sup> ، والسبب في ذلك يرجع إلى صعوبة التوفيق بين هذه المسألة وبين وحدة الذات الإلهية . حيث اعتبر البعض أن القول بوجود صفات إلهية يؤدي إلى مخالفة في ذات الله ، أو إلى ثنائية يرفضها منطق التوحيد .

فالخلاص من المفهوم الخاص للوجدانية اتبثق البحث في مشكلة الذات الإلهية والصفات ، وهكذا كثر التسلسل بالتفريه والتوحيد أساس فكرة الصفات الإلهية . لذلك كان المعتزلة على حذر كبير في التحدث عن صفات الله تعالى خوفاً من أن يؤدي الكلام في هذا الموضوع إلى شرك يقضى على كل توحيد <sup>(٣)</sup> .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالي نجد يقول : " إن الله هو الإله الحق المحق الذي لا كثرة في صفاته ، ولا من صفاته ، ولا إله تكلمته " <sup>(٤)</sup> .

وهنا نرى الغزالي يقترب من آراء المعتزلة إلى حد كبير حين يعتمد إلى تنزيه الله ، ويمنع التعدد في صفاته .

(١) - مذهب العراقي : مذهب فائضة المشرق ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٢) - التيساري : التوحيد وبيان الأصول ، ص ٥٨٩ .

(٣) - أبو تموري نادر : فلسفة المعتزلة ، ص ٢٧ .

(٤) - الغزالي : المعارف العرفية ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، (ط ١) ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٦٣ م ، ص ١٢ .



ففى سبيل تأكيدالوحدانية فى أسمى صورها ، رفض المعتزلة أى نوع من أنواع الفصل أو التعدد بين صفات الله وذاته ، بمعنى أن صفات الله ليست زائدة على ذاته ، ولكنها عين ذاته <sup>(١)</sup> ، لذلك نفوا الصفات عن الله تعالى ونادوا بوحدة الذات والصفات <sup>(٢)</sup> ، ولكن ليس معنى ذلك أن المعتزلة معطلة . إنهم قالوا بالصفات أو أثبتوا الصفات لله ، ولكن حرصا منهم على وحدة الذات الإلهية ، وعدم إلحاق التغير بها ، رأوا أن هذه الصفات هى عين الذات .

وحجتهم فى ذلك ، أنه لو قامت الحوادث بذات البارئ ، لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو اتصف لتغير ، والتغير دليل الحدوث ، إذ لا بد من مغير ، فإذا تكلمنا عن الله مثلا ، لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، وإما أن تكون حادثة ، فإذا كانت أزلية ، فكيف يمكنها أن تحل فى الذات ؟ وإذا حلت فيها ، كان هناك أزليان ، وإذا كانت حادثة ، وحلت فى الذات ، لكانت الذات قد تغيرت ، من حال - حال عدم العلم - إلى حال - حال العلم - والتغير دليل الحدوث فتكون الذات حادثة فى صفاتها <sup>(٣)</sup> ، وهذا لا يتفق مع كماله تعالى .

إلى هنا يتبين لنا السبب الحقيقى فى نفى الصفات وهو التوحيد الكامل لله . فالله تعالى بجميع صفاته واحد قديم أزلى <sup>(٤)</sup> ، لذلك سوى المعتزلة بين ذات الله وصفاته ، بمعنى أن الله تعالى عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، مرید بذاته ، سميع بصير بذاته ، لا يعلم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا إرادة ، ولا سمع ولا بصر ، ولا صفة أزلية زائدة على الذات ، فصفاته عندهم ليست مستقلة عن الذات <sup>(٥)</sup> ، وذلك لأن القول بوجود صفات قديمة يودى إلى القول بوجود شركاء مع الله تعالى فى الأزل، وهذا محال لأنه يتنافى مع التوحيد .

وهكذا أراد المعتزلة التسامى بفكرة الألوهية وذلك لأن حقيقة الله تعالى لا تماثل غيره أى لا تكون

(١) أبو العلا عفيفي : التصوف والثورة الروحية فى الإسلام ، (ط) ١ ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٣ ، م ، ص ١٦٠ ، عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني فى الحضارة الإسلامية ، ص ٢٠٦ ، وأيضا

Mircea Eliade : The Encyclopedia of religion , " Sifat Allah " , p.34 .

(٢) ، صدقي الشكعة : إسلام بلا مذاهب ، ط ١٠ ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٤ م ، ص ٣٩٥-٣٩٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار :منية والأمل ، (ج) ٢ ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٤) الذهبي : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص ١٥ ، ٢٩ ، ٦٧ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (ج) ١ ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ، عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٩٣ ،

القاضى عبد الجبار : منية والأمل ، (ج) ١ ، ص ١٣ ، فرق وطبقات المعتزلة ، (ج) ١ ، ص ٢٠ ، وأيضا ، أبو

المباض القلقشندي : صبح الأعشى ، (ج) ١٣ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ،

القاهرة ، ١٤١٨ هـ ، ص ٢٥١ .

مشاركة لغيره في الماهية <sup>(١)</sup> .

ولعلنا إذا رجعنا إلى المدرسة الواسطية ، نجد لها قد عرضت مشكلة الذات الإلهية وصفاتها ضمن إطار عام بسيط لم يأخذ حظاً من العمق أو الوضوح ، إذ اقتصر فيها واصل على مجرد القول : " بأن من أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين " <sup>(٢)</sup> ، أي أن كل من ادعى لله صفة قديمة فقد أشرك معه غيره .

ومذا يعني أن إثبات ما هو قديم ، حتى ولو كان صفة ، إلى جانب الذات الإلهية معناه ، إثبات قديمين الذات والسنة ، وعندئذ يكون بمثابة من يثبت إلهين ، ولكن لا قديم إلا الله تعالى .

ثم اتخذت هذه المشكلة - مشكلة الذات الإلهية وصفاتها - شكلاً آخر بعد الواسطية يتسم بالبعد الفلسفي ، ويتميز بالعمق في بحث المشكلة فقد قدم هؤلاء مباحثهم في الصفات برؤى جديدة ، وتصورات مختلفة تدبر عن طائفت استعارت بالجرأة ، فتخطت حدود المنقول ، والتفسير الظاهري إلى الاعتماد على الأدلة العقلية ، والطرق البرهانية والتي تدل بوضوح على استغنائهم من الفلسفات اليونانية .

معنى هذا أن المعتزلة الذين جاءوا بعد واصل بن عطاء ، قد وقعوا تحت تأثير الفلسفة اليونانية <sup>(٣)</sup> ، ففسروا قول واصل ويؤيدونه بالبراهين العقلية ، فانتهى الأمر بهم إلى أن قالوا بقول الفلاسفة في هذا الشأن ، وكان أولئك الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد من كل وجه ، وأن الصفات ليست معاني قائمة بذاته بل هي ذاته <sup>(٤)</sup> ، لأن الصفات لو شاركت في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الأبدية <sup>(٥)</sup> وهذا مسأل .

والواقع أننا لو رجعنا إلى الخلاف ، نجد قد عسى فكرة نفى الصفات على أساس فلسفي ، وذلك في سبيل قول : " إن البارئ تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته " <sup>(٦)</sup> .

---

(١) القاسمي عمر الببضاوي : مطالع الانتظار على طوابع الأثرار ، ص ٢٢٥ ، وأيضاً ، فخر الدين الرازي : الأربعون في أصول الدين ، ص ٩٦ .

(٢) القاسمي عبد الجبار :منية والأمل ، (ج) ٢ ، ص ١٠٩ ، الشيرستاني : المال والنحل ، ص ٦٤ - ٦٥ ، وأيضاً ،

Wolfson : The philosophy of The Kalam , p.19 .

Wolfson : The philosophy of The Kalam , pp.19,112. (٣)

(٤) أبو الوفا القشيري : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١١٤ .

(٥) زكريا جابر الله : المعتزلة ، ص ٦٢ .

(٦) الشيرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، ص ١٨٠ ، وأيضاً ، المال والنحل ، ص ٧١ ، وأيضاً ،

C.E.Bosworth and E.Van Donzel : The Encyclopaedia of Islam, " Mu'tazil " , Vol.VII.P.788 .



وبهذا نرى العلاف قد خالف غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، إذ إن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى نفي الصفات فقالوا هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة . فكان العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات .

ويشير الشهرستاني إلى ذلك قائلا : " إن الفرق بين قول القائل عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، هو أن الأول نفي الصفة ، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هي بعينها ذات " (١) .

ولمزيد من الإيضاح لرأى أبى الهذيل نجد الأشعري في مقالات الإسلاميين يقول : " قال أبو الهذيل ، إن الله عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حي بحياة هي هو ، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه ، وفي سائر صفاته لذاته ، وكان يقول ، إذا قلت إن الله عالم ثبت له علما هو الله ، ونفيت عن الله جهلاً ودللت على معلوم كان أو يكون ، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزاً وثبت له قدرة هي الله سبحانه ، ودللت على مقدور ، وإذا قلت لله حياة ثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً " (٢) .

من هنا نرى العلاف قد أثبت صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات ، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله فهذا إثبات علم هو الله ، ونفي الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنده أنه قادر ، ومعنى أنه قادر أنه حي . بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث عنده وهي العلم ، والقدرة ، والحياة ، بمثابة وجود أو أحوال للذات الإلهية . وفي الحقيقة ليس ثمة اختلاف جوهري بين أن يثبت العلاف الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيها .

أما النظام فلا يخالف سائر المعتزلة من تنزيه الله ، ونفي الصفات الزائدة على الذات ، وقد حكى عنه ذلك الأشعري والشهرستاني فيقول النظام : " إن الله لم يزل عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً قديماً بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات " (٣) .

فكان يرى النظام أن صفات الله هي إثبات لذاته ، وفي الوقت نفسه نفي لمسلوبات هذه الصفات ، وفي ذلك يقول : " فمعنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٧٢ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، (ج) ١ ، ص ٢٢٥ .

(٣) محمد عبد الهادي أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ، ص ٨٠ - ٨١ .

الترتيب وكان يقول ، إن الصفات للذات ، إنما اختلفت لاختلاف ما ينقضى عنه من العجز والموت وسائر المتضادات من العمى والصمم ، وغير ذلك ، لا لاختلاف ذلك في نفسه " (١) .

معنى هذا إن اختلاف الصفات راجع إلى اختلاف ما ينقضى عن الله من وجوه النقص أو العجز أو الموت . وفي ذلك تأكيد لوحدة الذات الإلهية .

وأعلمنا إذا رجعنا إلى أحمد بن يحيى المرتضى نجده يقول : " قد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثًا قديمًا قادرًا عالِمًا حيًّا لا لمعان ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، واحدًا لا يدرك بشيء من الحواس " (٢) ، فكما أن ذاته تعالى لا تشبه ذوات الخلق ، فكذلك علمه لا يشبه علم الخلق ، ولا يوصف بمسافة - علم الخلق ، وكذلك قدرته وإرادته لا تشبه قدرة الخلق ولا إرادتهم ، ولا يوصف شيء من صفاته بصفات الخلق (٣) ، ولا شك في أن الكندي قد ذهب مذهب المعتزلة ، إذ نجده يقول إن الله واحد بالعدد وبالألف . كما سبق القول - لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه ، ووصفه بصفات الكمال لا يزيد إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على تأثر الكندي بصورة أو بأخرى بأقوال المعتزلة واتجاههم إلى التوحيد بين الذات والصفات ما يعنى أن الله حي عالم قادر بذاته لا بعلم وقدر وحياة زائدة على ذاته . ولعلهم على ذلك ، أن الله لو كان عالمًا بعلم زائد على ذاته ، وحيًا بحياة زائدة على ذاته ، كما نرى ذلك في الإنسان لأدى هذا إلى أن تعلم بصفة وموصوف وحامل ومحمول (٤) .

وهكذا أنكر كل من المعتزلة والكندي أن تكون هذه الصفات زائدة على ذات الله أو مضافة إليها ؛ وذلك لأنه لما كانت صفات الإنسان زائدة على كونه إنسانًا ، ولما كان من المسلم به أن صفات الله متغيرة عما هي صفات الإنسان ، فلا بد أن تكون هذه الصفات غير زائدة على ذات الله .

ولكن بالرغم من أن المعتزلة قد نفوا الصفات عن الله تعالى إلا أنهم قد بحثوا في بعض الصفات التي صرح الكتاب العزيز - بوصف الخلق الموجد للعالم - بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وفي سبعة : العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام .

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، (ج ١) ، ص ٢٢٧ .

(٢) أحمد بن يحيى المرتضى : الأمنية والأمل في شرح كتاب المال والنحل ، تصحيح توما أرند ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، طبع في لبنان ، ١٣١٦ هـ ، ص ٦ .

(٣) الباقلائي : الإتصاف ، ص ٣٤ .

(٤) المصنف العراقي : مذاهب فلسفة المشرق ، ص ٨٨ .



ولنعرض الآن لهذه الصفات التي أضفت عليها المعتزلة أهمية كبيرة وعناية خاصة .

## ١- صفة العلم :-

يبنى المعتزلة أدلتهم على أن الله عالم ، على أساس أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن إتقان وإحكام لا تصدر إلا من عالم بها <sup>(١)</sup> ، وهذا معلوم بالبدية .

وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة على كونه عالمًا <sup>(٢)</sup> ، فمن تفكر في بدائع الآيات السماوية والأرضية ، وفي نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة خالقها ، وعلمه الكامل <sup>(٣)</sup> .

إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد استندوا إلى الآيات القرآنية التي تؤكد صفة العلم الإلهي ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ﴾ <sup>(٤)</sup> ، هذه الآية تشيد بعموم علمه تعالى بالموجودات العينية والذهنية ممكنات وغير ممكنات . فهو عالم بكل شيء ضرورة <sup>(٥)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ أنزله بعلمه ﴾ <sup>(٦)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ الله بكل شيء عليم ﴾ <sup>(٧)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ <sup>(٨)</sup> . معنى هذا أن الله قد أحاط بكل شيء . والمراد هنا بالإحاطة العلم . أي أن علمه تعالى قد أحاط بالمعلومات كلها <sup>(٩)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾ <sup>(١٠)</sup> ، كذلك قوله تعالى :

---

(١) الأشعري : اللمع ، ص ٢٤ ، الباقلاني : التمهيد ، ص ٤٧ ، الجويني : لمع الأدلة ، ص ٨٢ - ٨٣ ، فخر الدين الرازي : الأربعون في أصول الدين ، ص ١٣٣ ، معالم أصول الدين ، (ط) ١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ ، على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٤٠ ، الإيجي : جواهر الكلام ، ص ٢٠٦ ، البيجوري : تحفة المرید على جوهر التوحيد ، ص ٤١ ، وأيضًا ، عاطف العراقي : مشكلة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي ، مجلة الفكر الإسلامي ، السنة ٢ ، العدد ٥ ، دار الفتوى الإسلامية ، بيروت ، ١٩٧١ م ، ص ٧٢-٧٣ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ ، المختصر في أصول الدين ، (ج) ١ ، ص ٢١٠ ، وأيضًا ، النيسابوري : التوحيد ودعوان الأصول ، ص ٩٣ .

(٣) فخر الدين الرازي : المسائل الخمسون ، ص ٣٦٢ ، وأيضًا ، محمد عبده : بين الفلاسفة والكلاميين ، (ج) ٢ ، ص ٢٣٩ .

(٤) سورة الحشر ، آية ٢٢ .

(٥) عاطف العراقي : مشكلة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي ، ص ٧٣ .

(٦) - سورة النساء ، آية ١٦٦ .

(٧) سورة البقرة ، آية ٢٣١ .

(٨) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

(٩) القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٩٨ - ٩٩ ، البيهقي : الأسماء والصفات ، ص ٨٨ ، وأيضًا ، عز الدين بن عبد السلام : الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، ص ٢٠ .

(١٠) سورة فاطر ، آية ١١ .

﴿إلا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾<sup>(١)</sup> . وهذا يعنى أن الله تعالى يعلم تفاصيل المخلوقات بعلمه ، وكيفية خلقها ، فيعلم أجزاء الأشخاص المتفتتة المتبددة أصولها وفصولها ومواقعها وطرق تمييزها<sup>(٢)</sup> . من هنا نصل إلى أن الله يعلم الكليات والجزئيات ، أى يعلم كل شىء فى الكون الذى خلقه ، فعلمه شامل لأمر الكون كلها جزئية جزئية ، لا كما يزعم الفلاسفة من أنه تعالى لا يعلم الجزئيات<sup>(٣)</sup> ، وبهذا ثبت أن الله تعالى لا يعزب عن علمه شىء<sup>(٤)</sup> ، وذلك فى مثل قوله تعالى : ﴿يعلم السر وأخفى﴾<sup>(٥)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿وعند مفارج الغيوب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾<sup>(٦)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ثقل بلى ربنا أثقلنكم العلم الغيب لا يعزب عنه مثقال فرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين﴾<sup>(٧)</sup> .

بالإضافة إلى ذلك نرى أن علمه تعالى لا يتأثر بزمان فهو قديم أزلى ليس بمحدث . ومن ثم فالعلم الإلهي ليس زمانياً يتغير بتغير الحوادث<sup>(٨)</sup> .

### القدرة القدسية :

معنى إثبات القدرة لله ، القول بأنه متكف بها ، بسننى أنه قادر . والدليل على كونه قادراً هو أن الله قد صرح بأنه القادر ، وصحة الفعل يدل على كونه قادراً ، والدليل على صحة وقوع الفعل منه تعالى هو خلقه للعالم من أوجاه وأحوال ، وصحة الفعل يدل على كونه قادراً<sup>(٩)</sup> .

(١) سورة الشك ، آية ١٤ .

(٢) فخر الدين البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (ج) ٢ ، ص ١٩٢ .

(٣) محمد الدين القسطلاني : شرح العقائد النسفية ، ص ١٥١ - ٢٥٢ ، القاضي عبد الجبار : المغني ، (ج) ٥ ، ص ٢١١ ، فخر الدين

الرازي : لأربعون فى أصول الدين ، ص ١٢٦ ، وأيضا ، سوانح الدين الأمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن

محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١م ، ص ٨١ - ٨٢ .

(٤) الأخرالى : إعياء علوم الدين ، ص ٩٠ ، الأرسون فى أصول الدين ، ص ٦ ، المنقذ من الضلال ، ص ١٢ ، تأليف الفلاسفة ،

ص ١٢٢ .

W.M. Watt : Islamic creeds , pp.74-75, and , J.A. Williams : The word of Islam, P.159 .

(٥) سورة طه ، آية ٧ .

(٦) سورة الأنعام ، آية ٥٩ .

(٧) سورة مريم ، آية ٢ .

(٨) فخر الدين الرازي : المسائل الخمسون ، ص ٢٦٦ .

(٩) القاضي عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ص ٢١٠ ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥١ ، المغني ، (ج) ٥ ،

ص ٢٠٤ ، وأيضا ، المحيط بالتكليف ، ص ١١٠ .



والله تعالى قادر بقدرة واحدة ، لأن تعددها لا يقتضيه معقول ولا منقول ، لأنه لو كان له تعالى قدرتان لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهذا محال ، فالقدرة واحدة ، والمقدور متعدد كالحركة والسكون وغيرهما <sup>(١)</sup> ، فلا يعنى تعدد مقدورات الله تعالى اللامتناهية على أن القدرة متعددة ، بل هي واحدة على الدوام <sup>(٢)</sup> ، هذا بالإضافة إلى أن النظام كان يرى أن الله قادر على أن يخلق أمثال هذا العالم لا إلى نهاية ، كما أن علمه عز وجل يمكن أن يحيط بما يمكن أن يتصوره الوهم من أجزاء لا نهاية لها <sup>(٣)</sup> .

وهكذا تؤكد المعتزلة على القول بأنه تعالى قادر لذاته وليس قادراً بقدرة ؛ لهذا لا يجوز عليه المعجز ، ولا يقدر على الفعل القبيح لأنه جهل أو سفه ، وكلاهما نقص ، يجب تنزيهه تعالى عنه ، فلا قبيح بالنسبة إليه <sup>(٤)</sup> ، من هنا ثبت أنه قادر .

ولا شك في أن المعتزلة قد اعتمدت على الآيات القرآنية التي تؤكد صفة القدرة وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ <sup>(٥)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ قَدِيرًا ﴾ <sup>(٦)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ <sup>(٧)</sup> ، معنى هذا أن الله بليغ القدرة لا يمتنع عليه شيء أراد <sup>(٨)</sup> . فهو على كل شيء قدير <sup>(٩)</sup> ، وبهذا نرى أن قدرة الله تعالى شاملة لكل ما وجد ، فلا فعل لفاعل ولا أثر لموجود إلا وهو صادر بقدرته تعالى ، فهو تعالى الفاعل الخالق الذي لا غاية لفعله ولا علة لصنعه ، فلا سبيل إلى العجز والنقصان ، بل ما شاء فعل ، وما يشاء يفعل ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ﴾ <sup>(١٠)</sup> .

٣- تسفة الحياة : .

يرى المعتزلة أن صفة الحياة هي الأصل في صحة الصفات المتعاقبة ، فكونه تعالى عالم قادر . لا بد أن يستلزم ذلك كونه حياً <sup>(١١)</sup> ، وفي الشاهد لا يصح أن يعلم أو يقدر إلا من كان حياً .

(١) اللقاني : الجوهرية في التوحيد ، ص ١٠ - ١١ .

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٩ .

(٣) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، (ج) ١ ، ص ٢٥٧ .

(٤) الإيجي : جواهر الكلام ، ص ٢٠٥ .

(٥) سورة الملك ، آية ١ ، وأيضاً للزمخشري : الكشاف ، (ج) ٤ ، ص ١٣٣ .

(٦) سورة النساء ، آية ١٣٣ .

(٧) سورة يس ، آية ٨٢ .

(٨) للزمخشري : الكشاف ، (ج) ١ ، ص ٥٧٠ ، وأيضاً ، ناصر الدين البيضاوي : توارق التنزيل ولسرار التلويل ، (ج) ٢ ، ص ١٩٢ .

(٩) A.J.Wensinck : on the relation between Ghazali's cosmology and his mysticism. P.3 .

(١٠) سورة القصص ، آية ٦٨ .

(١١) القاطبي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ٢١١ ، النيسابوري : التوحيد وديوان الأصول ، ص ٥٢ ، وأيضاً ، الباقاني : التمهيد ، ص ٤٧ .

كذلك في الغائب (١) .

والله تعالى حي بذاته ، وهو بخلاف المخلوق الذي هو حي بحياة ، والله تعالى مغاير بذاته وصفاته للمخلوقين ، فهو حي بذاته ، لأنه لو كان حيًا بحياة لزم أن يكون جسمًا ، وتلك حياة المخلوقين أما الله تعالى فهو حي بذاته لا بحياة .

إلى جانب هذا نجد المعتزلة قد استندت إلى الآية الكريمة التي تؤكد صفة الحياة وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ ذُو الْعَرْشِ الْقَيُّومُ ﴾ (٢) ، هذه الآية تؤكد على كونه تعالى حيًا قَيُّومًا دائمًا باقيا . فمن المعلوم بالبدئية أن الفعل يستحيل وجوده من الميت الذي لا حياة له ، والله تعالى فاعل الأشياء ومثبوتها ، إذن فوجب أن يكون حيًا لا يموت (٣) .

في صفة الإرادة :-

تتمثل الإرادة بالفعل عند المعتزلة ، لذا فهي من صفات الأفعال (٤) ، ويدللون على أن الله تعالى يريد ، من حيث صبح كونه فاعلا ، وأن يكون له وجه دون وجه ، ولا يكون كذلك إلا ممن كان مريداً ، أي أن الإرادة هي تخصيص وقت حدوث الفعل .

والشيخ القاضي عبد الجبار معبرا عن رأي المعتزلة : " إن الله تعالى يريد عطفاً بإرادة مستقلة موجودة لا في محل " (٥) ، وهذا يعني أن إرادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل .

وحدوث الإرادة لا يعني تغيراً في ذات الله تعالى ، وذلك لأن إرادة الله لا تشبه إرادة الإنسان مثلاً علم الله لا يشبه علم الإنسان (٦) .

يرجى عام يمكننا القول بأن المعتزلة قد أثبتت صفة الإرادة لله تعالى ، فالله يريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ أَعَالَ لِمَا يَرِيدُ ﴾ (٧) ، وقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (٨) .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦١ ، وأيضا : التيساري ، التوحيد وديوان الأصول ، ص ٦٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

(٣) M.Eliade : The Encyclopedia of religion , vol.6 "Al-Hayy" , P.30 .

(٤) القاضي عبد الجبار : المعنى ، ج ٢ ، الإرادة ، تحقيق جورج قنوت ، مراجعة إبراهيم مكيور ، إشراف طه حسين ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٢ .

(٥) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٢٦ ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٦٥ ، الإيجي : جواهر الكلام ، ص ٢٠٧ ، وأيضا ، البيضاوي : مطالع الأنظار على طوال الأنوار ، ص ٢٧٢ .

(٦) M.M.Sharif : AHistory of muslim philosophy , P.399 .

(٧) سورة البزوح ، آية ١٦ .

(٨) سورة البقرة ، آية ١٨٥ .



## ٥. صفتا السمع والبصر :-

نود أن نشير في البداية إلى حقيقة السميع البصير والسماع المبصر والفرق بينهما . فالسميع البصير ، هو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ، ويبصر المبصر إذا وجدا . أما السماع المبصر فهو أن يسمع المسموع ويبصر المبصر في الحال ، ولهذا قالت المعتزلة : " إن الله تعالى كان سميعاً بصيراً فيما لم يزل ، ولم تقل إنه سماع مبصر فيما لم يزل لفقد المسموع والمبصر " (١) .

وقد اتفقت المعتزلة على أن الله لا يسمع ولا يرى بسمع وبصر قديمين أو محدثين ، كذلك اتفقت على أنه تعالى لا يسمع بأذن ولا يرى بعين لأن هذا يؤدي إلى التشبيه والتجسيم ، لذلك فتأولوا صفتي السميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات (٢) ، وذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وهو السميع البصير (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وكان الله سميعاً بصيراً ﴾ (٤) .

وهذا يعني أن الله سميع بصير غير أننا لا نقول إن سمعه كسمع آدميين ولا بصره كأبصارهم (٥) .

والدليل على أن الله تعالى سميع بصير هو أن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من صفات النقصان ، فلا بد وأن يكون الله موصوفاً بالسمع والبصر ، لأنه لو لم يوصف بالسمع والبصر لوجب أن يوصف بضد ذلك من الصمم والعمى وهذان الوصفان من باب النقصان (٦) ، ولما امتنع على كونه تعالى موصوفاً بأضداد السمع والبصر لأنه يتقدس عن سمات النقص ، وجب كونه تعالى موصوفاً بالسمع والبصر .

ولعلنا إذا رجعنا إلى الغزالي نجده يقول في ذلك : " إننا لا نستطيع إلا أن نصف الله بالسمع والبصر ، لأنه تعالى هو الكمال بعينه ، ولما كان السمع والبصر في الأحياء كمال ، وكان الإنسان السميع البصير أكمل من الإنسان الذي لا يسمع ، ولا يرى ، ولما كان الله أكمل من مخلوقاته ، لذلك وجب أن يكون تعالى سميعاً بصيراً ، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبت الخلق " (٧) .

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٧-١٦٨ ، وأيضاً ، النيسابوري : التوحيد وبيان الأصول ، ص ٧٠ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٦ .

(٣) سورة الشورى ، آية ١١ .

(٤) سورة النبأ ، آية ١٣٤ .

(٥) الماطي : التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٩٢ .

(٦) الباقلائي : الإنصاف ، ص ٣٢-٣٣ ، فخر الدين الرازي : الأربعون في أصول الدين ، ص ١٧٠ ، وأيضاً ، المسائل الخمسون ، ص ٣٦٤ .

(٧) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٢ .

من هنا نصل إلى أن الله سميع بصير ، ومن قال بأن الله غير سميع بصير فهو كافر بالله (١) .

## ١- صفة الكلام :-

أولى المعتزلة صفة الكلام الإلهي عناية خاصة ، رغم أنها لا تعدو إلا أن تكون ضمن مشكلة الصفات التي نفوا قسماً منها . والسبب في ذلك يرجع إلى فهمهم للكلام وتعدددهم له .

فلا خلاف بين المعتزلة وخصمهم من الفرق الإسلامية على أن الله تعالى متكلم ، وأن له كلاماً ، وأن كلامه كالكلام . لكن الخلاف حول معنى الكلام وحقيقة المتكلم .

وأما إذا رجعنا إلى القاضي عبد الجبار نجدده يفكر هذا الكلام بأنه " حروف منظومة ، وأصوات مقطوعة ، ما اشتمل عليه يجب كونه كلاماً وما غرقه لم يجب كونه كلاماً ، فلا حقيقة للكلام سوى ذلك " (٢) .

وإذا كان الكلام من حروف وأصوات مقطوعة فالأبد من محل يحدث فيه الكلام ، أي يستحيل وجوده لا في محل .

ولذا فلا يمكن أن يكون الله قد أحدث الكلام في ذاته ، لأنه إذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عرض ، فأصبحت ذاته سائر الموجودات ، ولا يجوز أن يحدثه لا في محل لأن الأجسام والأعراض مطالب سائر أقوم به ، فلا يبقى إلا أن يحدثه في محل . وعلى ذلك فالمعتزلة يرون أن الله تعالى متكلم ، لكن لا بكلام قديم ، بل بكلام يحدث يحدثه وقت الحاجة إلى الكلام ، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائماً في تعالى ، بل خارجاً عن ذاته العلوية يحدثه في محل فيسمع من المحل . وقد اشترطوا في المحل أن يكون جسماً حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله . وذلك لأنهم يعتقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام ، لا من تمام الكلام به ، والله تعالى متكلم لأنه فعل الكلام وصار به متكاملاً . ولهذا اضطرر المعتزلة في الآية الكريمة " وكلم الله موسى تكليماً " (٣) ، إلى أن يذهبوا إلى التأويل فقالوا إن الله خلق كلاماً في شجرة ، وأخرج من ذلك الكلام فسمعته موسى عليه السلام (٤) .

والواقع أننا لو رجعنا إلى ما كتبه الغزالي ، نجدده يقول : " زعمت المعتزلة أن الكلام لا يقوم بذاته لأنه حادث وان كان يقوم بجسم ، أي جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه " (٥) ، إلى هنا

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ، (ج ٥) ، ص ٢٤١ ، ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، ص ١٤ ، وأيضاً ، البهاري : تكملة التوحيد على جوهر التوحيد ، ص ٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغني ، ج ٧ ، ص ٢ ، ٨٤ .

(٣) سورة النساء ، آية ١٦٤ .

(٤) زبدي : جيل الله والمعتزلة ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٥) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٦٥ ، وأيضاً ، المستصفى في علم الأصول ، (ج ١) ، (ط ٢) ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٢ م ، ص ١٤٧ .



أجمعت المعتزلة على القول بأن كلام الله تعالى مخلوق محدث <sup>(١)</sup> .

من هذا كله يتضح لنا أن المعتزلة لا ينكرون هذه الصفات الإلهية إذا كان المقصود بها عين الذات ، ولكنهم أنكروا أن تكون هذه الصفات أشياء أو ذواتاً قديمة قائمة وراء الذات لأن هذا يؤدي إلى تعدد القدماء ، وهكذا كانت المعتزلة تدافع عن وحدانية الله ، وتقاوم كل ما يناهض هذه الوجدانية أو يهدمها .

ولا جدال في أن الكندي قد استفاد من المعتزلة في توحيدهم بين الذات والصفات . إذ نجده يجمع بين الصفات الإيجابية ، والصفات السلبية . فالإيجابية تتجلى في إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، كالعلم والقدرة والحكمة ، والسلبية تتجلى في نفى الكثرة بكل أنواعها ، وفي التنزيه لله عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد <sup>(٢)</sup> ، وهذا يعد تعبيراً من جانب الكندي عن تأثره بالمعتزلة التي تنزه الله عن التشبيه ، وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

ولعلنا إذا تتبعنا رسائل الكندي الفلسفية لوجدنا أنه يصف الله عز وجل في عدة مواضع متأثراً في ذلك بالمعتزلة ، فهو يصفه بأنه " مبدع الرحمة " <sup>(٣)</sup> ، ويصفه بأن له " حصن العز الذي لا يرام " ، وأنه " عز القوة الغالبة " ، وأنه " ولي الخيرات وقابل الحسنات " <sup>(٤)</sup> ، وأنه " ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض " <sup>(٥)</sup> ، وأنه " الموفق للمصالحات " <sup>(٦)</sup> ، وأنه " المسدد بالتوفيق والحارس من الزائل " <sup>(٧)</sup> ، وأنه " السائنس الحق " <sup>(٨)</sup> .

إلى جانب هذا نجد الكندي في أول رسائله وأخرها ، وفي ثناياها يدعو الله عز وجل ويستعين به ، ويستقويه العلم النافع ، وهكذا نرى الكندي يعدد لنا الصفات الإلهية ، موحدًا بين الذات والصفات شأنه في ذلك شأن المعتزلة .

---

(١) القاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة . (جـ) ١ ، ص ٢٠ ، أمنية والأمل ، (جـ) ١ ، ص ١٤ ، ابن مقويه : الشكوك في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ٤٢٩ ، القمي : المقالات والفرق ، ص ١٢٨ ، وأيضاً ،

Wolfson : The philosophy of the Kalam . P.267 .

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٨٦ .

(٣) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العائم ، ص ٢٠٧ .

(٤) الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ١٠٥ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

(٦) الكندي : رسالة في الإبادة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص ٢٤٥ .

(٧) الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص ٢٠١ .

(٨) الكندي : رسالة في الإبادة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، ص ٢٥٩ .

وأخيراً يمكننا القول بأن دراسة الكندي لمشكلة الألوهية كانت استمراراً لموقفه الكلامي الاعتزالي ؛ إذ وجدناه قد تأثر بسابقه من المعتزلة . وهذا لا يعد عيباً فيه ، فالتأثر يعد من علامات الصحة لا المرض ، فمن من اللاحقين لا يتأثر بسابقه ؟

وإذا كان الكندي قد تأثر بمن سبقه من المعتزلة ، فإنه بدوره قد أثر في تفكير من جاء بعده من المتكلمين والفلاسفة ، وأن المقارنة بين آراء الكندي من جهة ، وآراء كثير من الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن طفيل ، تدلنا على أن هؤلاء الفلاسفة كانوا متأثرين بصورة أو بأخرى بأقوال الكندي واتجاهه إلى التوفيق بين الذات والصفات .



## \* الخاتمة \*

بعد الانتهاء من دراسة أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي أرجو أن أكون قد اهتديت إلى بعض النتائج التي أختتم بها بحثي هذا ، متمنية أن لا أكون جانببت الصواب فيها ، فالوصول للحقائق المطلقة يعد أمراً صعب المنال إن لم يكن مستحيلاً ، وتتلخص هذه النتائج في النشاط التالية :

( ١ ) إن عملية الكشف عن الحقائق وإزالة غموضها من جميع جوانبها لا يمكن أن تتم بالرجوع إلى مصدر واحد ، أو فكر واحد ، أو مجموعة أفكار متجانسة ، بل لا بد من تعدد المصادر وتشعب الأفكار وتنوع الآراء حتى تتجلى الحقيقة في أوضح صورها وأتم جوانبها ، والكندي إنما يمثل في فكره ومجموع آرائه وجل بحوثه ورسائله ، حصيلة فكرية واسعة شاملة تلاقت فيها مجموعة ضخمة من الآراء والأفكار ، فظهر أثر هذا كله واضحاً في كل الموضوعات والقضايا التي تناولها ؛ ففي المشكلات الإلهية وجدناه قد قدم لنا دراسة وافية وشاملة ، وبحثاً عميقاً أنصبت فيه خلاصة كل المحاولات والتفسيرات والجهود السابقة ، إذ تناول هذه المشكلات بعد أن كانت قد مرت بمراحل متعددة وتطور القول بها تطوراً كبيراً سواء على أيدي رجال الفكر الاعتزالي أو غيرهم ، فعمل على بلورة هذه المشكلات في ضوء كل هذه الأفكار والآراء . وبهذا فهو وإن لم يكن قد قدم شيئاً جديداً للمشكلات الإلهية ولم يأت بحلول مبتكرة ، حيث سار على نمط شيوخ المعتزلة في كثير من جوانبها ، إلا أنه تفهم المشكلة إلى أبعد حدود الفهم فعمق البحث فيها وزادها إيضاحاً فصاغها صياغة جديدة وفق منهج عقلى دقيق ، وأخرجها في إطار جديد ونسق متكامل ، وكون فيها مذهباً منسقاً ، وبناءً محكمًا مترابطاً وما كان ذلك يتسنى له لولا المحاولات والجهود السابقة والمخالفة .

( ٢ ) كان العقل هو مصدر التأويل عند المعتزلة - بل وعند الكندي - فقد حكّموه في آرائهم بالإجمال ، ولم يأخذوا بالنقل إلا إذا سائر العقل . ووصل تمجيدهم للعقل حداً دفعهم إلى محاولة تحويل العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية ، وفقاً لمبدئهم ( إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل ) ومن ثم امتازت المعتزلة بالنظر الفلسفي في أمور الدين ، حيث تناولت مسائل الله والإنسان والعالم بالنظر العقلي الخالص ، وكانت كفرقة إسلامية تبحث في هذه المباحث ، ولا تخرج عن الدفاع عن الإسلام . فمنذ البداية ظهرت عند المعتزلة نزعة إلى الاعتماد على العقل وإلى إقامة سلطان له إلى جانب النصوص المنزلة . وهكذا تتجلى أصالة المعتزلة في أنهم قد التزموا بالعقل منهجاً ، وأثروا

الدين وجعلوه موافقًا للعقل ليس فحسب ، بل وأكدوا على تطابق العقل والنقل حيث جاءت تعاليم العقل متفقة مع تعاليم النقل . ومن ثم فلا يمكن أن يوجد ثمة تناقض بين الفلسفة والدين . بمعنى كون الأولى تحد من الثانية ، أو بمعنى منافية الثانية للأولى .

( ١٢ ) كانت المعتزلة نقطة انطلاق الكندي في محاولة اشتغاله بالتوفيق بين الفلسفة والدين ، فرغم تأثره بالفكر اليوناني إلا أن تفكيره كان يتحرك تجاه المعتزلة وكانت محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة أحد مظاهر هذا الاتجاه ، خاصة أن المعتزلة استخدموا الثقافة اليونانية استخدامًا صالحًا ، وأخذوا منها ما أخذوا ثم بقوا عليه ، وزادوا فيه وابتكروا فلم يكن موقفهم موقف الناقل فحسب ، بل حاولوا التوفيق بين الثقافة اليونانية ، والتعاليم الإسلامية . وبهذا استطاعت المعتزلة أن تكون لنفسها فلسفة تتماشى مع أصولها الدينية . ومن ثم فقد نزع الكندي . على كل حال - نزعة اعتزالية تاجاً إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية ، بمعنى تأويل النص الديني بحسب المدلول العقلي وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الكندي قد تأثر بالمعتزلة تأثراً واضحاً حيث جاءت أفكاره في هذا المجال - أي مجال العلاقة بين الفلسفة والدين - تطويراً للأفكار والآراء التي قالت بها المعتزلة .

( ١٣ ) ووصل الكندي إلى نفس النتيجة التي انتهت إليها المعتزلة لإمكان إثبات حدوث العالم ، وإن كان قد اختلف معهم في الأساس الذي اعتمدوه كل منهما سواء إنكار الجوهر الفرد أو إثباته . فليس كل من أثبت تنامي الجسم هو في نفس الوقت يقول بالجوهر الفرد ، حيث إننا وجدنا الكندي قد أثبت تنامي الجسم والعالم ولم يقل بالجوهر الفرد .

( ١٤ ) اتجه كل من المعتزلة والكندي إلى الإفاضة في تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالعالم ومثاقفه . هذا يعني أن غاية المنهج العقلي في بحثهم لخلق العالم غاية دينية ، لأنهم أثبتوا بالدليل العقلي بجانب الدليل النقل أن العالم مخلوق بفعل خالق ، ولا مجال فيه للصدفة أو الاتفاق ، وأن هذا الخالق واحد وله صفات مغايرة لصفات البشر ، وينتج عن ذلك أن العالم استحال عليه القدم فثبت حدوثه وكان هذا سبيلهما في إثبات حدوث العالم ، مما أدى ذلك إلى ترسيخ المعتقد الديني .

( ١٥ ) أن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التي يقوم عليها إثبات وجود الله . وهذا يعني أن التسليم بحدوث العالم يؤدي لا محالة إلى التسليم بوجود الله ، والعكس صحيح أيضاً ، أي أن



التسليم بوجود علة خالقة للكون ، يؤدي إلى التسليم بحدوث العالم ، وفي هذا ربط بين القول بحدوث العالم وبيّن الوصول إلى محدث للعالم قديم ، لا يجوز عليه العدم والبطالان .

( ٧ ) ساق الكندي عدة أدلة لإثبات وجود الله تعالى . وهي في أساسها اعتزالية . فلا جدال في أن معظم رسائل الكندي لا تخلو من أفكار تشبه ما عند المعتزلة ، بحسب طريقتهم في التعبير . بمعنى أن رأي الكندي لا يخرج عن التعبير عن رأي المعتزلة .

( ٨ ) أن البحث في موضوع الوجدانية لم يكن أمراً مستحدثاً على يد المعتزلة ، ولم يكونوا هم أول من أبدعه أو أوجده ، أو تطرقوا للبحث فيه وحدهم ، فهو ليس من آراء المعتزلة ولا من استنباطهم ، ولكنهم تميزوا به دون غيرهم بالتفسيرات التي أعطوها بشأنه .

( ٩ ) أن الهدف الرئيسي التي كانت تسعى إليه المعتزلة ، وهي تبحث مشكلة الذات الإلهية والصفات ، هو إبعاد أية تصورات لا تليق بالذات الإلهية ، وتفسير الصفات تفسيراً يليق بجلال الله تعالى وكماله ، أي الحفاظ على التوحيد الذي اعتبروه من أهم أصولهم ، فهو يشكل ركناً أساسياً في أصولهم الخمسة التي اتفقوا عليها . ولذا فقد نال البحث في هذا الأصل عناية خاصة لديهم ، وركزوا على الاهتمام به ، فاتخذ لديهم مفهوماً خاصاً ، وذهبوا في تحليله وتفسيره إلى أبعد حد .

( ١٠ ) قدم المعتزلة تصورهم التنزيهي والتجريدي للذات الإلهية وهو التصور الذي ارتكز على رفض كل ما يوهم تعدد القديم ، أو مماثلته لأي محدث من المحدثات ، فقالوا بوحدة ذات والصفات أي أن ذات الله وصفاته شيء واحد ، فإذا كان المعتزلة قد أنكروا إثبات صفات قديمة لله تعالى قائمه بذاته ، إلا أنهم لم يعطلوا الذات الإلهية عن الصفات ، ولكنهم جاءوا بتفسيرات مختلفة توضح علاقة الذات بالصفات . وعلى هذا فغير صحيح وصفهم بالمعطلة .

( ١١ ) بحث المعتزلة في مجال وجدانية الله من زاوية أخرى تتعلق بتلك الآيات الموجودة في القرآن الكريم والتي تؤكد مفهوم الوجدانية ، وتؤدي إلى التنزيه وتشير إلى إبطال وجود شريك مع الله ، إذ أخذوا يستنبطون منها أدلتهم على وجدانية الله تعالى . وهذا نفس ما اعتمد عليه الكندي حيث وجدناه قد تعمق في شرح هذه الآيات القرآنية التي تذهب إلى أن الله واحد ، وهذا يدلنا على التشابه بين مبحث الكندي في الوجدانية ، ومبحث المعتزلة في هذا المجال .

(١٢) ربطت المعتزلة بين الرؤية والتجسيم ، فالرؤية حتى تتم إنما تستلزم شرطاً لا ينطبق إلا على الأجسام ، وما دمتنا قد نفينا الجسمية عن الله تعالى فإنه يجب نفى القول برؤيته ، فهو تعالى لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة .

(١٣) بحث الكندي في موضوع الوجدانية - شأنه في ذلك شأن المعتزلة - كصفة من صفات الله ، وقال : إن الله واحد بالعدد وبالذات . وبهذا نرى الكندي يعبر في ذهنه إلى الوجدانية عن الروح الاعترافية بمعنى أن آراءه في هذا المجال لا تفلو من التأثر بالمعتزلة ، فالكندي لم يأت بجديد ، بل قد وسع البحث فيها وتناولها من جميع أطرافها بالتفصيل ، ويمتاز عن المعتزلة وهو يصدد الوجدانية بالشمول ، وبالقدرة الفائقة على استخدام الأدلة العقلية ، والأدلة السمعية في تأكيد آرائه .

وأتمنى أخيراً أن أكون قد وفقت بهذه الدراسة المتواضعة في تقديم أثر المعتزلة في الفلسفة الإسلامية عند الكندي على قدر ما أتيح لي من كتاباتيها ، أملاً أن تكون فتحاً لدراسات أخرى في مجال الفلسفة وعلم الكلام .



## قائمة المصادر والمراجع

### أولاً - المصادر العربية :-

ابن متويه ( أبو محمد الحسن ) :

(١) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د . سامي نصر لطف ، د . فيصل بدير عون ، تصدير د . إبراهيم مذكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

ابن المرتضى ( أحمد بن يحيى ) :

(٢) المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، تصحيح توما أرند ، مطبعة دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣١٦ هـ .

(٣) طبقات المعتزلة ، تحقيق مؤسسة ديفلد - فلزر ، الناشر فرانزشتايفر ، فيسبادن ، استانبول ، ١٩٦٠ م .

الإسكافي ( أبو عبد الله ) :

(٤) درة التنزيل وغرة التأويل ، (ط) ١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٨ م .

الجاحظ ( أبو عثمان عمرو بن بحر ) :

(٥) الحيوان ، تحقيق د . عبد السلام محمد هارون ، الكتاب الأول ، (ج) ٢ ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ١٣٥٧ هـ .

(٦) الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير ، (ط) ١ ، مكتبة المدرسة العثمانية ، حلب ، ١٩٢٨ م .

(٧) رسائل الجاحظ ، تقديم د . علي أبو ملح ، (ط) ١ ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٨٧ م .

السياط ( أبو الحسين ) :

(٨) الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق د . نيجرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٥ م .

الزمخشري :

(٩) الكشف ، (ج) ١ ، (ج) ٣ ، (ج) ٤ ، ١٩٧٧ م ، (ج) ٢ ، ١٩٨٣ م ، (ط) ١ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .

عبد الجبار ( قاضي القضاة ) :

( ١٠ ) تنزيه القرآن عن المطاعن ، ( ط ) ١ ، المكتبة الأزهرية ، المطبعة الجمالية ، مصر ، ١٣٢٩ هـ .

( ١١ ) شرح الأصول الخمسة ، تعليق د . أحمد بن أبي هاشم ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، ( ط ) ١ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

( ١٢ ) الموسوع في المجرى بالكليات ، جمع ابن عثريه ، تحقيق د . عمر السعيد عزمي ، مراجعة د . أحمد فؤاد الأهواني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

( ١٣ ) المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، ( جـ ) ٤ ( رؤية الباري ) تحقيق د . مصطفى حليم ، د . أبو الوفا الثقفاني ، مراجعة د . إبراهيم مذكور ، إشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

( جـ ) ٥ ( الفرق شبيهة بالمعنية ) تحقيق د . محمود الفضيل ، مراجعة د . إبراهيم مذكور ، إشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

( جـ ) ٦ ( الإرادة ) تحقيق جورج قنوت ، مراجعة د . إبراهيم مذكور ، إشراف طه حسين ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

( ١٤ ) فرق وحلقات معتزلة ، تحقيق د . علي سامي النشار ، ( جـ ) ٢ ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٧٢ م .

( ١٥ ) الفنية والأمل ، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى ، تحقيق د . عصام الدين محمد علي ، ( جـ ) ٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ م .

( ١٦ ) المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د . محمد حمارة ، ( جـ ) ١ ، ( ط ) ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧ م .

( ١٧ ) رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق د . محمد حمارة ، ( جـ ) ١ ، ( جـ ) ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الكندي ( يعقوب بن إسحاق ) :

( ١٨ ) رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، طبعت مع مجموعة رسائل ، بعنوان

" رسائل الكندي الفلسفية " ، ( جـ ) ١ ، ١٩٥٠ م ، ( جـ ) ٢ ، ١٩٥٣ م ، تحقيق د . محمد عبد

الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة . والرسائل التي سنذكرها للكندي فيما بعد

طبعت مع هذه الرسالة ، وحققتها كلها د . أبو ريدة .

( ١٩ ) رسالة في حدود الأشياء ورسوسها .



- (٢٠) رسالة فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص بالمجاز .
- (٢١) رسالة فى إيضاح تناهي جرم العالم .
- (٢٢) رسالة فى مانية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له .
- (٢٣) رسالة فى وحدانية الله وتناهي جرم العالم .
- (٢٤) رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .
- (٢٥) رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .
- (٢٦) رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .
- (٢٧) رسالة فى كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة .
- (٢٨) رسالة فى الجواهر الخمسة .

الذيسابورى ( أبو رشيد ) :

- (٢٩) المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين ، لندن ، ١٩٠٢ م .
- (٣٠) فى التوحيد وديوان الأصول ، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريذة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

ثانياً : المراجع العربية والأجنبية :-

(١) المراجع العربية :-

ابن أبى أصيبعة :

- (١) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، (ج-٢) ، (ط-٤) ، دار الثقافة ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٧ م .

ابن تومرت :

- (٢) عقيدة ، ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثانية ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨ هـ .

ابن تيمية :

- (٣) منياج السنة النبوية ، (ج-١) ، (ط-١) ، المطبعة الكبرى الأميرية ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ .
- (٤) الرسالة النعلبكية ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة السادسة عشر ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨ هـ .
- (٥) درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، (ج-١) ، (ط-٢) ، دار الكنوز الأدبية ، الرياض ، ١٩٧٩ م .

ابن بطال :

(٦) طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق د. فؤاد سيد ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .

ابن خزم :

(٧) الفصل في المال والأموال والنحل ، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ، د. عبد الرحمن عميرة ، (ج) ٢ ، (ج) ٥ ، (ط) ١ ، شركة حفاظ للنشر والتوزيع ، السعودية ، ١٩٨٢ م .

(٨) علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. أحمد حجازي ، (ط) ٢ ، دار الجيل ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٠ م .

ابن قزويني ( محمد بن إسحاق ) :

(٩) التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، تحقيق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣ م .

ابن سنان :

(١٠) المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ، (ج) ٢ ، (ط) ٢ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

ابن رشد :

(١١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ .

(١٢) الكشف عن مناهج الأئمة في عقائد الأمة ، المطبعة الحميدية المصرية ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ .

(١٣) تهافت التهافت ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٢٠ م .

(١٤) تفسير ما بعد الطائفة ، تحقيق الأب موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٢٨ م .

ابن سوار ( أبو الخير الحسن البغدادي ) :

(١٥) مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولي بالقبول من دليل المتكلمين .

نشرها د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب " الأفلاطونية المحدثة عند العرب " ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .

ابن سينا :

(١٦) رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الثامنة ،



مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨ هـ . وهذه الرسالة طبعت مع مجموعة رسائل لابن سينا وهي :-

(١٧) رسالة أقسام العلوم العقلية ، الرسالة التاسعة .

(١٨) رسالة في بيان الجوهر النفيس ، الرسالة الثانية عشر .

(١٩) الرسالة العرشية ، (ط) ١ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٣ هـ .

(٢٠) الإشارات والتبهيّات ، شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق د. سليمان دنيا ، (ج) ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

ابن طفيل :

(٢١) رسالة حي بن يقظان ، تحقيق د. أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٩ م .

ابن منظور :

(٢٢) لسان العرب ، تحقيق عبد الله علي الكبير ، (ج) ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

ابن نباتة :

(٢٣) سرح العيون ، (ط) ١ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٧ م .

ابن النديم :

(٢٤) الفهرست ، (ج) ٧ ، (ط) ٢ ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٨٨ م .

أبو ريّدة ( محمد عبد الهادي ) :

(٢٥) إبراهيم بن سيار النظام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

أبو زهرة ( محمد ) :

(٢٦) تاريخ الجدل ، (ط) ١ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٣٤ م .

أبو زيد ( مني ) :

(٢٧) التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٤ م .

أبو سعّدة ( مهري حسن ) :

(٢٨) الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ، تصدير د. عاطف العراقي ، (ط) ١ ، دار

الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٣ م .

أبو ملحم ( علي ) :

(٢٩) الفلسفة العربية مشكلات وحلول ، (ط) ١ ، مؤسسة عز الدين ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٤ م .

إخوان الصفا :

(٣٠) رسائل إخوان الصفا ، (ج) ٣ ، المجلد الثالث ، من النفسانيات العقلية ، الرسالة الثامنة والثلاثون في البعث والقيامة ، والرسالة التاسعة والثلاثون في وجود العالم عن الله ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٧ م .

الأزهري ( إسماعيل حقي ) :

(٣١) فراسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي ، نقل عباس العزاوي ، بغداد ، ١٩٦٢ م .

الأصمغيني ( أبو المظفر ) :

(٣٢) التبصير في الدين ، القاهرة ، ١٩٤٠ م .

أبو موسى ( أبو السمين ) :

(٣٣) مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد مهدي النجدي ، عبد الحميد ، (ج) ١ ، (ج) ٢ ، (ط) ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .

(٣٤) التمعن في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تطبيق حمودة خرابة ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .

(٣٥) الإنياسة من أصول الديانة ، إدارة الطباعة المصرية ، درب الأتراك بالأزهر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الأصمغيني ( أبو القاسم ) :

(٣٦) المفردات في غريب القرآن ، تحقيق د. محمد سيد كيلاوي ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، بدون تاريخ .

الأصمغيني ( علي العزوقي ) :

(٣٧) الأئمة والأئمة ، (ج) ١ ، (ط) ١ ، مطبعة مجاز دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، ١٣٢٢ هـ .

الأصمغيني ( عبد الأمير ) :

(٣٨) المصطلح الفلسفي عند العرب ، (ط) ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩ م .

إقبال ( محمد ) :

(٣٩) تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .



الألوسي (حسام محيي الدين) :

(٤٠) فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه ، جامعة بغداد ، بغداد ، ١٩٨٤م .

(٤١) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، (ط) ٢ ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٦م .

آل ياسين (جعفر) :

(٤٢) فلاسفة مسلمون ، (ط) ١ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

الأمدي (سيف الدين) :

(٤٣) غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧١م .

أمين (أحمد) :

(٤٤) فجر الإسلام ، (ج) ١ ، الباب السابع ، مطبعة الأعتدال للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩١٤م .

(٤٥) ضحى الإسلام ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، مطبعة الأعتدال ، القاهرة ، ١٩٣٤م .

الأهواني (أحمد فؤاد) :

(٤٦) الكندي فيلسوف العرب ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥م .

أوتو بريتنزل :

(٤٧) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ضمن كتاب مذهب النرة عند المسلمين لبينيس ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦م .

أوايري (ديلاسي) :

(٤٨) الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١م .

الأنجسي (عبد الدين) :

(٤٩) المواقف ، تحقيق السيد الشريف الجرجاني مع حاشيتين لعبد الحكيم السيالكوتي ، حسن شاه الفناري ، (ج) ٨ ، (ط) ١ ، الموقف الخامس في الإلهيات ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٧م .

(٥٠) جواهر الكلام ، مختصر المواقف ، تعليق د. أبو العلا عفيفي ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الباقلاحي ( القاضي أبو بكر ) :

(٥١) التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تقديم د. محمود الخضيرى ، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٧ م .

(٥٢) الإنصاف ، تقديم السيد عزت العطار ، دار الكتب الملكية المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .

بازي ( سيد الرحمن ) :

(٥٣) الزمان الوجودى ، (ط) ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .

(٥٤) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، (ط) ٢ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

(٥٥) أساطير عاد العرب ، (ط) ٢ ، وكالة المبيعات ، الكويت ، ١٩٧٨ م .

(٥٦) مذاهب الإسلاميين ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٣ م .

(٥٧) الفلسفة والفلسفة في الحضارة العربية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، مؤسسة تونس ، بدون تاريخ .

البنادير ( ابن الجوزى ) :

(٥٨) تليس إبليس ، إدارة الطباعة المنيرية ، مطبعة النهضة بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٨ م .

البنادير ( أبو البركات ) :

(٥٩) المختبر في الحكمة ، (ج) ٣ ، (ط) ١ ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٨ هـ .

البنادير ( عبد القاهر ) :

(٦٠) الفرق بين الفرق ، تطبيق محمد بدر ، مطبعة المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩١٠ م ،

ومطبعة أخرى نشرتها دار الكتب الجامية ، بيروت ، ١٩٨٥ م .

البخاري ( أبو زيد ) :

(٦١) نبداء والتاريخ ، (ج) ١ ، باريس ، ١٨٦٩ م .

البادر ( رشيد ) :

(٦٢) مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة ، (ط) ١ ، دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع ،

بيروت - لبنان ، ١٩٩٤ م .

البيهقي ( الشيخ إبراهيم ) :

(٦٣) نسخة المريد على جوهرة التوحيد ، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ، مكتبة الجامعة

المصرية ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .



البيضاوي ( القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر ) :

(٦٤) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٣٠٥ هـ .

(٦٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (ج) ٢ ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٢٠ هـ .

(٦٦) منهاج الوصول إلى علم الأصول ، مطبعة كردستان العلمية ، جمالية مصر ، القاهرة ،

١٣٢٦ هـ .

بنايس :

(٦٧) مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، مكتبة النهضة

المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

البيهقي :

(٦٨) الأسماء والصفات ، (ط) ١ ، مطبعة أنوار أحمد بالة آباد ، الهند ، ١٣١٣ هـ .

(٦٩) تمة صيوان الحكمة ، مطبعة لاهور ، ١٣٥١ هـ .

الفتازاني ( أبو الوفا القيمي ) :

(٧٠) الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

(٧١) علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧ م .

الفتازاني ( سعد الدين ) :

(٧٢) شرح العقائد النسفية ، (ط) ١ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ، ١٩١٣ م .

التكريتي ( ناجي ) :

(٧٣) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، بيروت ، ١٩٧٩ م .

الدهانوي ( محمد علي الفاروقي ) :

(٧٤) كشف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي عبد البديع ، ترجمة عبد النعيم محمد حسنين ،

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣ م .

تيزيني ( طيب ) :

(٧٥) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، (ط) ٢ ، دمشق ، ١٩٧١ م .

جمار الله ( زهدي حسن ) :

(٧٦) المعتزلة ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٤٧ م .

الجرجاني :

(٧٧) التعريفات ، تحقيق عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ، ١٩٩١ م .

الجزيري ( نوران ) :

(٧٨) قراءة في علم الكلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ م .

جوقية ( ليون ) :

(٧٩) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار الكتب العلمية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٤٥ م .

الجوزية ( ابن قيم ) :

(٨٠) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ، (ط) ٢ ، مطبعة أمين عبد الرحمن بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٨ م .

(٨١) مختصر الصواعق المرسلة على الجهورية والمعتلة ، (جـ) ١ ، (جـ) ٢ ، مكة المكرمة ، ١٩٢٩ م .

جواد زهير ( أجناس ) :

(٨٢) المقيدة والشرعية في الإسلام ، تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكاتب المصري ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

الجوزي ( أبو العباس ) :

(٨٣) الإرشاد إلى قواطع الأئنة في أصول الاعتقاد ، تحقيق محمد يوسف موسى ، علي عبد المنعم عبد الحميد ، مطبعة المعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .

(٨٤) لسع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، مراجعة د. محمود الخضيرى ، (ط) ١ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

(٨٥) المسائل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كاريفر ، (جـ) ١ ، دار العرب ، القاهرة ، بدون تاريخ .

جيوم ( ألفرد ) :

(٨٦) الفلسفة والإلهيات ، تحقيق توفيق الطويل ، فصل من كتاب تراث الإسلام ، (جـ) ١ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦ م .



حلمي ( مصطفى ) :

(٨٧) أبو رشيد النيسابوري ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني لإبراهيم منكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ م .

الخضيرى ( زينب محمود ) :

(٨٨) أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٥ م .

الخوارزمي ( محمد بن يوسف ) :

(٨٩) مفاتيح العلوم ، تصحيح إدارة الطباعة المنيرية بمصر ، مطبعة الشرق ، القاهرة ، ١٣٤٢ هـ .

دغيم ( سميح ) :

(٩٠) فلسفة القدر فى فكر المعتزلة ، (ط) ١ ، دار الفكر اللبنانى ، بيروت ، ١٩٩٢ م .

بنيا ( سليمان ) :

(٩١) التفكير الفلسفى الإسلامى ، (ط) ١ ، مكتبة الخانجي بمصر ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٦٧ م .

دي بور :

(٩٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد النادى أبو ريذة ، (ط) ٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .

الرازي ( فخر الدين ) :

(٩٣) معالم أصول الدين ، (ط) ١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ . على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .

(٩٤) المسائل الخمسون ضمن كتاب مجموعة الرسائل ، الرسالة الخامسة عشر ، مطبعة كرستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٨ هـ .

(٩٥) الأربعون فى أصول الدين ، (ط) ١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٣ هـ .

(٩٦) أسس التقديس فى علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ، القاهرة ، ١٩٣٥ م .

(٩٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين ، مراجعة د. علي سامي النشار ، مكتبة النهضة المصرية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ م .

(٩٨) أسرار التنزيل وأنوار للتأويل ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، عبد المنعم درويش ، (ط) ١ ، دار  
ركابى للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٠ م .

أرفاعي ( أحمد فريد ) :

(٩٩) الغزالي ، المجلد الأول ، دار المأمون ، القاهرة ، بدون تاريخ .

زقزوق ( محمود حمدي ) :

(١٠٠) تمهيد للفلسفة ، (ط) ٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٤ م .

الزبداني ( عبد المجيد عزيز ) :

(١٠١) التوحيد ، (ط) ٣ ، مكتبة التراث الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٩١ م .

زينة ( سفي ) :

(١٠٢) الحق عند المعتزلة ، (ط) ١ ، دار الاتفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٨ م .

سالم ( محمد عزيز نظمي ) :

(١٠٣) إبراهيم بن سيار النفلان والفكر النقدي فى الإسلام ، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة  
والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ م .

ستيفس ( كيلتر ) :

(١٠٤) الزمان والأزل ، ترجمة د. زكريا إبراهيم ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأبنونى ، المؤسسة  
الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧ م .

المستشرقون ( مجموعة الأتور ) :

(١٠٥) دراسات نقدية فى مذاهب الفرق الكلامية ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٠ م .

الشاذلي ( علي ) :

(١٠٦) مباحث فى علم الكلام والفلسفة ، (ط) ١ ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر ، تونس ،  
١٩٧٧ م .

الشاذلي ( محمد بن محمود ) :

(١٠٧) المدخل إلى دراسة علم الكلام ، (ط) ٢ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩١ م .



شاه ولي ( عبد الرحمن ) :

( ١٠٨ ) الكندي وأراؤه الفلسفية ، إسلام آباد ، ١٩٧٤ م .

شرف ( محمد جلال ) :

( ١٠٩ ) الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٩ م .

الشعراني ( عبد الوهاب ) :

( ١١٠ ) اليواقيت والجواهر ، (ط) ٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ، ١٣٠٧ هـ .

الشهرزوري ( شمس الدين ) :

( ١١١ ) نزهة الأرواح وروضة الأفراح من تاريخ الحكماء والفلاسفة ، (ج) ٢ ، الهند ، ١٨٧٦ م .

الشهرستاني ( محمد عبد الكريم ) :

( ١١٢ ) الملل والنحل ، تعليق محمد بن فتح الله بدران ، (ط) ١ ، مطبعة الأزهر بمصر ، القاهرة ، ١٩٥١ م .

( ١١٣ ) نهاية الإقدام في علم الكلام ، تصحيح ألفرد جيوم ، (ج) ١ ، القاهرة ، بدون تاريخ .

صادق ( حسن ) :

( ١١٤ ) جذور الفتن في الفرق الإسلامية ، (ط) ٢ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٣ م .

( ١١٥ ) جذور الفكر الإسلامي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧ م .

صباحي ( أحمد محمود ) :

( ١١٦ ) في علم الكلام ، (ج) ١ ، (ط) ٢ ، دار الكتب الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٦ م .

الطريحي ( محمد كاظم ) :

( ١١٧ ) الكندي فيلسوف العرب ، بغداد ، ١٩٦٢ م .

الطويل ( توفيق ) :

( ١١٨ ) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، (ط) ٣ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

سيد الرازق ( مصطفى ) :

( ١١٩ ) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٤ م .

عبد السلام ( الشيخ عز الدين ) :

( ١٢٠ ) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، المطبعة العامرة ، القاهرة ، ١٣١٣ هـ .

عبد الفتاح ( إمام ) :

( ١٢١ ) مدخل إلى الفلسفة ، ( ط ) ٤ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

عبد ( شيخ محمد ) :

( ١٢٢ ) رسالة الواردة في نظريات المتكلمين والصوفية ، ( ط ) ٢ ، مطبعة المنار بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٥ م .

( ١٢٣ ) بين الفلسفة والكلاميين ، تكملة لشيخ سليمان دنيا ، ( جـ ) ١ ، ( جـ ) ٢ ، ( ط ) ١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

( ١٢٤ ) رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

المعارف ( عاطف ) :

( ١٢٥ ) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

( ١٢٦ ) أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الإسلامي ، مقالة نشرت ضمن كتاب دراسات فلسفية الكتاب التذكاري عن الدكتور عثمان أمين ، تديره إبراهيم مذكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .

( ١٢٧ ) الميتافيزيقا في فلسفة ابن حافيل ، ( ط ) ٥ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٢ م .

( ١٢٨ ) ثورة العقل في الفلسفة العربية ، ( ط ) ٦ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٣ م .

( ١٢٩ ) العقل والتأويل في الفكر العربي المعاصر ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ م .

( ١٣٠ ) مذاهب فلاسفة المشرق ، ( ط ) ١١ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩ م .

( ١٣١ ) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ( ط ) ٣ ، دار الرشاد ، القاهرة ، ٢٠٠١ م .

عبد ( ليلى تحلا ) :

( ١٣٢ ) التصوف والثورة الروحية في الإسلام ، ( ط ) ١ ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٦٣ م .

عبد ( محمد ) :

( ١٣٣ ) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ( ط ) ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٨ م .



العمرجي ( أحمد شوقي ) :

( ١٣٤ ) المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية ، ( ط ) ١ ، مكتبة متبولى ، القاهرة ،  
٢٠٠٠ م .

غالب ( مصطفى ) :

( ١٣٥ ) فلاسفة من الشرق والغرب ، منشورات دار حمد ، بيروت - لبنان ، ١٩٦٨ م .

الغرابي ( علي مصطفى ) :

( ١٣٦ ) تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، ( ط ) ١ ، المكتبة الحسينية ،  
مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .

( ١٣٧ ) أبو الهذيل العلاف ، ( ط ) ٢ ، دار الفكر الحديث للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٣ م .

غرديه ( لويس ) وجورج قنوتى :

( ١٣٨ ) فلسفة الفكر الديني ، ترجمة د. صبحي الصالح ، الأب د. فريد جبر ، ( ج ) ٢ ، ( ط ) ٢ ،  
دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٣ م .

الغزالي ( أبو حامد ) :

( ١٣٩ ) المنقذ من الضلال ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٠٩ هـ .

( ١٤٠ ) الأربعون في أصول الدين ، مطبعة كردستان العلمية بمصر ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ .

( ١٤١ ) تباينت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ( ط ) ٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ،  
١٩٥٥ م .

( ١٤٢ ) مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

( ١٤٣ ) المعارف العقلية ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، ( ط ) ١ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٦٣ م .

( ١٤٤ ) المستقصى في علم الأصول ، ( ج ) ١ ، ( ط ) ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ،  
١٩٨٣ م .

( ١٤٥ ) معيار العلم ، تحقيق على أبو ملحم ، ( ط ) ١ ، دار ومكتبة الهلال ، القاهرة ، ١٩٩٣ م .

( ١٤٦ ) إحياء علوم الدين ، ( ج ) ١ ، كتاب قواعد العقائد ، دراسة إحياء الكتب العربية ، القاهرة ،  
بدون تاريخ .

( ١٤٧ ) الاقتصاد في الاعتقاد ، ( ط ) ١ ، مكتبة الحسين التجارية ، مطبعة حجازي ، القاهرة ،  
بدون تاريخ .

( ١٤٨ ) رسالة التجريد في كلمة التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الفاخوري ( حنا ) و خليل الجر :

( ١٤٩ ) تاريخ الفلسفة العربية ، (جـ) ١ ، (جـ) ٢ ، (ط) ٢ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٢ م .

القارابي ( أبو نصر ) :

( ١٥٠ ) فصوص الحكم ، (ط) ١ ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٩٠٧ م .

( ١٥١ ) آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار العراق ، بيروت ، ١٩٥٥ م .

قناح ( عرفان عبد الحميد ) :

( ١٥٢ ) دراسات في الفكر العربي الإسلامي ، (ط) ١ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩١ م .

فخري ( هاني ) :

( ١٥٣ ) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال البارجي ، الدار المتحدة للنشر ، الجامعة

الأمريكية ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٤ م .

( ١٥٤ ) دراسات في الفكر العربي ، (ط) ٢ ، بيروت ، ١٩٧٧ م .

فروخ ( صبر ) :

( ١٥٥ ) أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوربية ، مطبعة الكشاف ، بيروت ، ١٩٤٣ م .

( ١٥٦ ) صفحات من حياة الكندي وفلسفته ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٢ م .

فؤاد ( عبد الفتاح أحمد ) :

( ١٥٧ ) الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، (جـ) ١ ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ،

الإسكندرية ، ١٩٩٧ م .

القاسمي ( الشيخ محمد جمال الدين ) :

( ١٥٨ ) تاريخ الجهمية والمعتزلة ، (ط) ١ ، مطبعة المنار بمصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

القزويني ( فهم الدين ) :

( ١٥٩ ) شرح حكمة العين ، المطبعة الكريمة ، قرآن ، ١٣١٩ هـ .

القنصلاني ( أبو العباس ) :

( ١٦٠ ) صبح الأعشى ، (جـ) ١٢ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة

والنشر ، القاهرة ، ١٤١٨ هـ .



القمي ( سعد بن عبد الله أشعري ) :

( ١٦١ ) المقالات والفرق ، تعليق محمد جواد مشكور ، مطبعة حيدري ، طهران ، ١٩٦٢ م .

كرم ( يوسف ) :

( ١٦٢ ) الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ م .

الكمالي ( محمد حسن ) :

( ١٦٣ ) محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ( ط ١ ) ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٣ م .

الكوثري ( محمد زاهد ) :

( ١٦٤ ) مقالات الكوثري ، ( ط ١ ) ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ، ١٣٧٢ هـ .

كوربان ( هنري ) :

( ١٦٥ ) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. نصير مروءة ، د. حسن قبيلي ، منشورات عويدات ،

بيروت - لبنان ، ١٩٦٦ م .

اللقاني ( إبراهيم ) :

( ١٦٦ ) الجوهرة في التوحيد ، مع حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري ، مطبعة مونتانة الشرقية ،

الجزائر ، بدون تاريخ .

ماكوفسكي وآخرون :

( ١٦٧ ) موجز تاريخ الفلسفة ، تعريب توفيق إبراهيم سلوم ، ( ج ١ ) ، دمشق ، ١٩٧٦ م .

محمد ( صلاح الدين محسن ) :

( ١٦٨ ) الزمان والمكان ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .

محمود ( زكي نجيب ) :

( ١٦٩ ) المعقول واللامعقول ، ( ط ٥ ) ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٣ م .

مشكور ( إبراهيم ) :

( ١٧٠ ) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٧ م .

مراد ( سعيد ) :

( ١٧١ ) مدرسة البصرة الاعتزالية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٩٢ م .

مرحبا ( محمد عبد الرحمن ) :

( ١٧٢ ) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان .

١٩٩٣ م .

مروة ( حسين ) :

( ١٧٣ ) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ( ج ١ ) ، ( ج ٢ ) ، ( ط ٥ ) ، دار الفارابي ،

بيروت - لبنان ، ١٩٨٥ م .

مسكينة :

( ١٧٤ ) الفوز الأصغر ، تحقيق طاهر الجرائري ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

مسار ( أميرة حلمي ) :

( ١٧٥ ) دراسات في الفلسفة اليرفانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .

المغربي ( علي عبد الفتاح ) :

( ١٧٦ ) الفرق الكلامية الإسلامية ، ( ط ١ ) ، دار التوفيق للنموذجية للطباعة ، القاهرة ، ١٩٨٦ م .

المقاسمي ( شمس الدين ) :

( ١٧٧ ) أمكن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، لبنان ، ١٩٠٦ م .

المنجلي ( أبو الحسين ) :

( ١٧٨ ) القتيبة والركب على أهل الأهواء والبدع ، تصحيح س . ديدريغ ، مطبعة الدولة لجمهورية

المستشرقين الألمانية ، استانبول ، ١٩٣٦ م .

الموسوي ( موسى ) :

( ١٧٩ ) من اتكندى إلى ابن رشد ، بيروت ، ١٩٧٢ م .

موسى ( جلال ) :

( ١٨٠ ) الإسكافي ، ضمن معجم أساطير الفكر الإنساني لإبراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة

للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ م .



موسى ( محمد يوسف ) :

( ١٨١ ) الدين والفلسفة ، مقتطف ، ١٩٤٤ م .

نادر ( ألبير نصري ) :

( ١٨٢ ) فلسفة المعتزلة ، (ج) ٢ ، مطبعة الرابطة ، بغداد ، ١٩٥١ م .

( ١٨٣ ) علم الكلام ضمن كتاب الفكر الفلسفى فى مائة سنة ، إشراف هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢ م .

( ١٨٤ ) أهم الفرق الإسلامية والكلامية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، بدون تاريخ .

الندوي ( أبو الحسن ) :

( ١٨٥ ) رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ، (ط) ١ ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ، ١٩٦٠ م .

النسفى ( أبو البركات ) :

( ١٨٦ ) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (ج) ٢ ، المطبعة الأزهرية المصرية ، القاهرة ، ١٣١٣ هـ .

النسفى ( أبو المعين ) :

( ١٨٧ ) بحر الكلام فى علم التوحيد ، مكتبة الجامعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٢ م .

النشار ( على سامي ) :

( ١٨٨ ) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، (ط) ٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

هويدي ( يحيى ) :

( ١٨٩ ) تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية ، (ج) ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

( ١٩٠ ) دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .

( ١٩١ ) مقدمة فى الفلسفة العامة ، ط ٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، بدون تاريخ .

اليازجى ( كمال ) وأنطون غطاس كرم :

( ١٩٢ ) أعلام الفلسفة العربية ، (ط) ٤ ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٠ م .

اليسانى ( أبو عبد الله بن المرتضى ) :

( ١٩٣ ) إيثار الحق على الخلق ، مطبعة الآداب بمصر ، القاهرة ، ١٣١٨ هـ .

يوسف ( هانم إبراهيم ) :

(١٩٤) أصل العدل عند المعتزلة ، تصدير د. عاطف العراقي ، (ط)١ ، دار الفكر العربي ،  
القاهرة ، ١٩٩٣ م .

## (٢) المراجع الأجنبية :-

- (1) Gilson, E : History of christian philosophy in the middle ages, Random House , New York , 1955 .
- (2) Macdonald, D.B : Development of muslim theology , jurisprudence and Constitutional theory , charles scribner's sons , New York , 1903 .
- (3) Nanji, A : The muslim almanac , Gale research inc, USA , 1996 .
- (4) Nasr , S.H: An introduction to islamic cosmological doctrines, state university press, New York, 1993 .
- (5) Nasr , S.H: History of Islamic philosophy, part .1, Vol.1, Routledge, london, 1996 .
- (6) Peters, J.M : God's created speech, E.J.Brill, leiden, 1976.
- (7) Sharif, M.M: A History of muslim philosophy, Vol.1, otte Harrassowitz, wiesbaden, 1963.
- (8) Walzer, R: Greek into Arabic, Bruno cassirer, Oxford, 1962.
- (9) Watt, W.M: Islamic philosophy and theology, Edinburgh at The university press, 1962.
- (10) Watt, W.M: Muslim intellectual, A study of Al-Ghazali, Edinburgh at The university press, 1963.
- (11) Watt, W.M: Islamic creeds, Edinburgh university press, 1994.
- (12) Weber, A : History of philosophy, longmans Green, london, 1912.
- (13) Wensinck. A.J : On the relation between Ghazali's cosmology and his mysticism, , Amsterdam, 1933.
- (14) Williams, J.A: The word of Islam, Thames and Hudson, 1994.
- (15) Wolfson, H.A: The philosophy of the Kalam, Harvard university press, Cambridge, london, 1976.



### ثالثًا الدوريات :-

الآلوسي ( حسام الدين ) :

(١) الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد ٨ ، العدد ٢ ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

الأهوانى ( أحمد فؤاد ) :

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعرى ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٢ ، العدد ٥ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٤ ، العدد ٢ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .

الشولى ( أمين ) :

(٤) الكشف للزمخشري ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٤ ، العدد ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .

مسروف ( يعقوب ) :

(٥) عظمة الكون ، مجلة المقتطف ، المجلد ٧٢ ، (ج) ١ ، القاهرة ، ١٩٢٨ م .

السبيدي ( حسن مجيد ) :

(٦) نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا ، تحليل د. عاطف العراقى ، مجلة عالم الكتاب ، العدد ٢٠ ، القاهرة ، ١٩٨٨ م .

العراقى ( عاطف ) :

(٧) الشريعة والحكمة عند فيلسوف الإسلام الكندى ، مجلة الفكر الإسلامى ، العدد ٩ ، السنة الثانية ، دار الفتوى الإسلامية ، لبنان ، ١٩٧١ م .

(٨) مشكلة العلم الإلهى فى الفكر الإسلامى ، مجلة الفكر الإسلامى ، العدد ٥ ، السنة الثانية ، دار الفتوى الإسلامية ، لبنان ، ١٩٧١ م .

الدقاد ( عباس محمود ) :

(٩) الشيخ الرئيس ابن سينا ، مجلة لقرأ ، العدد ٤٦ ، دار المعارف للطباعة والنشر بمصر ، القاهرة ١٩٤٦ م .

أحمد عبد الحميد ) :

(١٠) التصور الفلسفي للإنسان عند مدرسة الكندي ، مجلة الفكر الإسلامي ، العدد ١١ ، السنة الخامسة ، دار الفتوى الإسلامية ، بيروت ، ١٩٧٤م .

محمود (عبد الحليم) :

(١١) رسائل الكندي ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٧ ، العدد ٣ ، المؤسسة المصرية العامة للثقافة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

محمود (فوقية متصين) :

(١٢) أسرار النين للبغدادي ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد ٦ ، العدد ٣ ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

دائرة المعارف والمراجع :

الشاذلي (رفيقي إيلي) :

(١) موسوعة أعلام الفلسفة ، تقديم شارل حلو ، مراجعة جورج نخل ، (ج) ٢ ، (ط) ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٢م ، مادة " الكندي " .

شاهر (شارف) :

(٢) معجم الفرق الإسلامية ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٩٠م ، مادة " النظام " .

الطائي (كبيدة) :

(٣) معجم المصطلحات الفلسفية : (ط) ١ : المركز التربوي للبحوث والإنماء ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٩٤م : مادة " الخلق المستمر " ، " السرمدى " .

خاويل (خاويل أحمد) :

(٤) معجم المصطلحات الفلسفية ، (ط) ١ ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ١٩٩٥م ، مادة " العدم " ، " الله " ، " متناه " ، " المجسمة " .

خورشيد (إبراهيم زكي) وأحمد الشنتاوي :

(٥) دائرة المعارف الإسلامية ، (ج) ٨ مادة " التوحيد " ، (ج) ٢٨ ، مادة " الكندي " ، (ط) ١ ، مركز الشارقة للأبحاث الفكرية ، القاهرة ، ١٩٩٨م .



صليبا ( جميل ) :

(٦) المعجم الفلسفي ، (ج) ١ ، مادة " السرمدي " ، ١٩٩٤ م ، (ج) ٢ ، مادة " الفاعل " ، ١٩٨٢ م ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت - لبنان .

الوراقي ( عاطف ) :

(٧) نحو معجم للفلسفة العربية ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ٢٠٠١ م ، مادة " الأبدى " ، " آيس " ، " توفيق " ، " الدهرية " ، " السرمدي " ، " الفيض " ، " الكمون " ، " الكندي " .

عسارة ( محمد ) :

(٨) الفرق الإسلامية ، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة - تونس ، بدون تاريخ ، مادة " المعتزلة " .

فرحات ( سميرة ) :

(٩) معجم الباقلائي ، (ط) ١ ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩١ م ، مادة " الاتقان " ، " الأزلي " .

كامل ( فؤاد ) وجلال العشري :

(١٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، بدون تاريخ ، مادة " الكندي " .

مؤننا ( أمير ) وعلى خريس :

(١١) موسوعة جامع الفرق والمذاهب الإسلامية ، (ط) ١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٢ م ، مادة " المشبهة " .

وعبة ( مراد ) :

(١٢) المعجم الفلسفي ، (ط) ٣ ، القاهرة ، ١٩٧٩ م ، مادة " الأبد " ، " السرمدي " .

(13) Audi, R: The cambridge dictionary of philosophy, Cambridge university press, 1995, " Al-Kindi " .

(14) Bosworth, C.E : The Encyclopaedia of Islam, Vol . VII , "Mu'tazila", New Edition, leiden, New York, 1993, and Vol . V , "Al-Kindi", 1986 .

(15) Cottingham, J: A descartes dictionary, Black well, Oxford, 1993, "Creation" .

- (16) Edwards, P: The Encyclopedia of philosophy, Vol.4, "Al-Kindi", Collier Macmillan publishers, london, 1972 .
- (17) Eliade, M : The Encyclopedia of religion , vol.6 , Macmillan publishing Company, New York , 1987, "Al-Hayy" , "Sifat Allah" And "Tawhid" .
- (18) Yolton , J.W:Alccke dictionary, Black Well, Oxford, 1993, "God" .



## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	١
الفصل الأول	
التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة والكندى .	٦
أولاً : تمهيد .	٧
ثانياً : العلاقة بين الفلسفة والدين .	٨
ثالثاً : التوفيق بين الفلسفة والدين عند المعتزلة : -	١٠
١- اطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية .	١١
٢- اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الفلسفة والدين .	١٨
رابعاً : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى ومدى تأثيره بالمعتزلة : -	٢٣
١- الأسباب التي دفعت الكندى للتوفيق بين الفلسفة والدين .	٢٤
٢- جوانب محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى .	٢٨
٣- مهاجمة الكندى لأعداء الفلسفة .	٣٣
الفصل الثاني	
مشكلة خلق العالم عند المعتزلة والكندى .	٣٧
أولاً : تمهيد .	٣٨
ثانياً : حدوث العالم عند المعتزلة : -	٣٩
١- أدلة المعتزلة على حدوث العالم .	٤١
أ ( دليل أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .	٤٢
ب) دليل تناهي العالم .	٤٤
٢- الخلق من عدم .	٤٦
ثالثاً : أثر المعتزلة على الكندى فى القول بحدوث العالم : -	٥٢
١- أدلة الكندى على حدوث العالم .	٥٢
أ ( دليل تناهي جرم العالم .	٥٢
ب) دليل تناهي الزمان والحركة .	٥٧
٢- كيفية إحداث الله للعالم عند الكندى .	٦٠

٦٥	الأدلة على وجود الله عند المعتزلة والكندى .
٦٦	أولاً : تمهيد .
٦٨	ثانياً : أدلة وجود الله عند المعتزلة : -
٦٨	١- دليل الحدوث .
٧٤	٢- الدليل الغافى .
٧٧	ثالثاً : أدلة وجود الله عند الكندى ومدى استقلالته من المعتزلة : -
٧٧	١- دليل التعاضيف ( الحدوث ) .
٧٨	٢- دليل الوحدة والكثرة .
٨١	٣- دليل المقارنة بين عمل النفس فى الجسم ، وعمل الله فى الكون .
٨٢	٤- دليل الغائبة والظاهرة الإلهية .

#### الفصل الرابع

٨٧	الوحدانية عند المعتزلة والكندى .
٨٨	أولاً : تمهيد : -
٨٩	ثانياً : وحدانية الله عند المعتزلة : -
٩١	١- وحدانية الله أبيراً من الشرك .
٩٤	٢- تكذيبه الله أبيراً من التشبيه والتجسيم .
٩٦	أ ( الله لا يجوز أن يكون جسماً .
٩٨	ب ) نفى الجهة عن الله .
١٠١	ج ) لا يجوز رؤية الله .
١٠٢	٣- أزلية الله وبديته .
١٠٥	ثالثاً : مدى تأثر الكندى بالمعتزلة فى إثبات وحدانية الله .
١١٠	رابعاً : التوحيد بين الذات والصفات .
١٢٣	المناقشة .
١٢٧	قائمة المصادر والمراجع .
١٢٧	أولاً : المصادر العربية .
١٢٩	ثانياً : المراجع العربية والأجنبية : -



- ١٢٩ ١- المراجع العربية .
- ١٤٦ ٢- المراجع الأجنبية .
- ١٤٧ ثالثًا : الدوريات .
- ١٤٨ رابعًا : دوائر المعارف والمعاجم .

